UNIV. OF
TORONTO
LIBRARY

Philosophisches Jahrbuch

Jahrgang 1900.

105

Philosophisches Jahrbuch.

Auf Veranlassung und mit Unterstützung

der

Görres-Gesellschaft

unter Mitwirkung von

Dr. Jos. Pohle,
o. ö. Prof. an der Universität zu Breslau

und

Dr. Jos. Dam. Schmitt,
Prof. an der philos.-theol. Lehranstalt zu Fulda

herausgegeben von

Dr. Const. Gutberlet,
Professor an der philos.-theologischen Lehranstalt in Fulda.

49829
1901.

13. Band.

Fulda 1900.
Druck und Commissions-Verlag der Fuldaer Actiendruckerei.

B
3
P75
Bd.13

Inhalt des Philosophischen Jahrbuches.

13. Jahrgang. 1900.

I. Abhandlungen.

		Seite
1.	Baur, J., Die actuell unendliche Zahl in der Philosophie und in der Natur . . . . . 277—281,	390—403
2.	Beck, A., Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers und Tertullian's über die Entstehung der Seelen	37—44
3.	Donat S. J., J., Zur Frage über den Begriff des Schönen	239—258
4.	Engelkemper, W., Die Lehre Saadia Gaon's über die „Aufhebung des Gesetzes“ . . . . . 123—137,	282—294
5.	Geyser, J., Die erkenntnisstheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius . . . . . 109—122,	259—276
6.	Gutberlet, C., Teleologie und Causalität	381—389
7.	—, Zur Psychologie des Kindes	22—36
8.	—, Zur Thierpsychologie	159—165
9.	Ott, W., Des hl. Augustinus Lehre von der Sinneserkenntniss . . . . . 45—59,	138—148
10.	Rolfes, E., Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen . . . . . 221—238,	404—428
11.	Ziesché, K., Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura	1—21

II. Recensionen und Referate.

1.	Bäumker, Cl., Die Impossibilia des Siger von Brabant (J. A. Endres)	313 f.
2.	Boedder S. J., B., Psychologia rationalis. 2. ed. (Ch. Willems)	169—171
3.	Bumüller, J., Das menschliche Femur nebst Beiträgen zur Kenntniss der Affenfemora (C. Gutberlet) . . .	303—306
4.	—, Mensch oder Affe? (F. X. Pfeifer)	442—444
5.	Cathrein S. J., V., Philosophia moralis. 3. ed. (Ch. Willems)	434—436
6.	Cosmann, N., Elemente der empirischen Teleologie (L. Schütz)	296—300
7.	Domet de Vorges, La philosophie thomiste pendant les années 1888—1898 (J. D. Schmitt)	446
8.	Gomperz, H., Kritik des Hedonismus (W. Ott) . . .	174—178

Seite

9. Gredt O. S. B., J., Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae (E. Rolfes) . . . . . 67—69
10. Kaufmann, N., La finalité dans l'ordre moral (F. X. Pfeifer) . . . . . 182—184
11. Kneib, Ph., Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit (W. Ott) . . . . . 172—174
12. Kralik, R., Sokrates nach den Ueberlieferungen seiner Schule (J. W. Arenhold) . . . . . 83—85
13. Liesker, G. J., Ueber die Berechtigung der antimonistischen Tendenzen innerhalb der staatlichen Gesellschaft (C. Gutberlet) . . . . . 302 f.
14. Lipps, G. F., Grundriss der Psychophysik (C. Gutberlet) 295 f.
15. Marbe, K., Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre (C. Gutberlet) . . . . . 79—82
16. Muth, Fr., Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum (P. Schanz) . . . . . 186—189
17. Ölzelt-Nevin, Ant., Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist? (C. Gutberlet) . . . . 436—438
18. Otten, Al., Das Reich des Geistes und des Stoffes (J. W. Arenhold) . . . . . 171 f.
19. Pázmany, Petr. Card., Opera omnia. IV. (J. D. Schmitt) 86 f.
20. Pohle, Jos., Die Sternenwelten und ihre Bewohner. 2. Aufl. (M. Maier) . . . . . 438—442
21. Renouvier, Ch., et Prat, L., La nouvelle Monadologie (E. Hartmann) . . . . . 444—446
22. Rolfes, E., Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles (M. Kappes) . . . . . 178—182
23. Ronre S. J., L., Doctrines et Problèmes (J. D. Schmitt) 314 f.
24. Schneider, W., Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit (Fr. Schmid) . . . . . 306 f.
25. Schuchter, J., Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus betrachtet (J. Geyser) . 72—77
26. Schultze, Fr., Stammbaum der Philosophie. 2. Aufl. (C. Gutberlet) . . . . . 82 f.
27. Stein, L., An der Wende des Jahrhunderts (H. Schell) 429—438
28. Stern, P., Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik (B. Adlhoch O. S. B.) . . . . . 77—79
29. (Stöckl) Repetitorium der Philosophie [nach Dr. Stöckl's Lehrbuch] (L. Schütz) . . . . . 166—169
30. Stumpf, C., Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie (C. Gutberlet) . . . . . 300 f.
31. Windelband, W., Geschichte der Philosophie. 2. Aufl. (Th. Achelis) . . . . . 184—186
32. —, Platon (J. W. Arenhold) . . . . . 307—310
33. Wulf, M. de, Histoire de la Philosophie médiévale (Chr. Schreiber) . . . . . 310—313
34. Ziegler, Th., Glauben und Wissen (C. Gutberlet) . 69—71

III. Philosophischer Sprechsaal.

1. Cathrein S. J., V., Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten [gegen Prof. Mausbach] 195—202, 316—324

Seite

2. Isenkrahe, C. Th., Zur Widerlegung des Idealismus 190—195, 447—454
3. Kneib, Ph., Nochmals die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit [gegen W. Ott] . . . . . 324 f.

IV. Zeitschriftenschau.

1. Archiv für systematische Philosophie . . . . . 88—90, 326 f.
2. Jahrbuch für Philosophie u. speculative Theologie . 334 f., 460 f.
3. Kantstudien . . . . . 98 f., 459 f.
4. Natur und Offenbarung . . . . . 99—101, 210 f., 462.
5. Philosophische Studien . . . . . 203—206
6. Revue Néo-Scolastique . . . . . 333 f.
7. Revue thomiste 337
8. Stimmen aus Maria-Laach . . . . . 101—103, 211—214
9. Vierteljahrsschrift für wissenschaftl. Philosophie 90—92, 327 f.
10. Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck) . . . 461 f.
11. Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik . . 336 f., 461
12. Zeitschrift f. Philosophie u. philosoph. Kritik 207—210, 458 f.
13. Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane . . . . . 92—98, 328—333, 455—458

V. Novitätenschau des Jahres 1899.

I. Allgemeines.
A. Lehrbücher der Philosophie . . . . . 338 f.
B. Philosophische Zeitschriften . . . . . 339—342
C. Sammelwerke und einzelne Schriften berühmter Philosophen . . . . . 342—345
D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts . . . 345—349

II. Logik und Erkenntnisstheorie.
A. Lehrbücher . . . . . 349 f.
B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie . . . 350 f.

III. Psychologie.
A. Lehrbücher . . . . . 351 f.
B. Beiträge zur empirischen Psychologie . . . . . 351—355
C. Beiträge zur rationalen Psychologie . . . . . 355 f.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie. . . . 356—358

V. Theodicee 359

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie . . . 359 f.

VII. Ethik, Natur- und Völkerrecht; Social- und Rechtsphilosophie.
A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 360—362
B. Beiträge zur Ethik und Rechtsphilosophie . . . 362 f.
C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht 363—366

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste . 366 f.

IX. Religionswissenschaft.
A. Religionsphilosophie . . . . . 367—369
B. Vergleichende Religionsgeschichte . . . . . 369 f.

Seite

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen . . . . 370—372

B. Beiträge:

a) Zur antik-heidnischen Philosophie 372

b) Zur mittelalterlichen Philosophie . . . . . 372 f.

c) Zur neueren Philosophie 373

d) Zur neuesten Philosophie . . . . . 374—376

VI. Miscellen und Nachrichten.

1. Der Gedankenleser Ninoff . . . . . 466 f.
2. Der gegenwärtige Standpunkt der Paläontologie in ihrer Beziehung zur Descendenzlehre . . . . . 463—466
3. Der Graphit eine Stütze für den Darwinismus? . . . 105
4. Die Axiome psychologisch erklärt? 217
5. Die Harmonie vom Gesichts- und Tastraum 471
6. Eine neue Gefühlstheorie . . . . . 468 f.
7. Gibt es einen Uebergang einer natürlichen Gattung in eine andere? . . . . . 217 f.
8. Ueber das mathematische Talent . . . . . 467 f.
9. Ueber den Ortssinn der Haut . . . . . 215 f.
10. Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen . . . . . 377—382
11. Ueber die musikalischen Centren des Gehirns . . . . 469 f.
12. Ueber die Sinnessphären der Grosshirnrinde 216
13. Ueber Regenerationserscheinungen bei den Thieren . . 104
14. Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant 382
15. Zur Lehre von den unbewussten Empfindungen (Pfeifer) 219 f.
16. Zur Localisation der Seelenfunctionen . . . . . 470 f.

Nekrologe.

P. Tilman Pesch S. J. . . . . 105—107
Bischof Dr. Paul Leopold Haffner . . . . . 107 f.
P. Julius Costa-Rossetti S. J. (J. D.) . . . . . 219 f.

Druckfehler.

S. 238 in der Mitte ist statt Nummer 13 zu lesen Nr. 12.
S. 342 ist die richtige Seitenzahl zu setzen.

Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura.

Von Kurt Ziesché in Breslau.

I.

1. Sowohl im System der naturphilosophischen Erkenntniss als auch in ihrer Geschichte nimmt die Frage nach der Natur der Körper eine centrale Stellung ein. Ist sie beantwortet, dann lassen sich auch die mannigfachen Erscheinungen, welche an den Körpern wahrzunehmen sind, einheitlich erklären. Denn das, was in und an einem Dinge vorgeht, kann man nur aus seiner Natur heraus begreifen; das ergibt sich schon aus dem alten Worte der Schule: *Operari sequitur esse.* So verbreitet also die Aufhellung dieses centralen Punktes der Naturphilosophie über eine grosse Reihe wichtiger und auffälliger Erscheinungen helles Licht: über das Werden und Vergehen der Körper, die Veränderungen, welche sie sonst erleiden, und besonders die wirkliche oder nur scheinbare Umwandlung des einen in den anderen. Das aber sind Vorgänge, welche besonders auf dem Gebiete der organisirten Körper eine sehr grosse Ausdehnung und Bedeutung gewinnen und sich bis weit hinein in den Bereich der Biologie und der Psychologie insbesondere erstrecken. Daher ist es begreiflich, dass die Forschung seit alter Zeit immer wieder zur Lösung der Frage drängte: „Wie ist das Wesen der Körper zu bestimmen? Welches sind die Constitutive, die uns die eigenartige Natur der körperlichen Dinge und die an ihnen wahrnehmbaren Erscheinungen verständlich machen?“ Ebenso begreiflich erscheint es, dass man im Laufe der Zeiten je nach den verschiedenen Aufgaben und dem Stande der Forschung von verschiedenen Seiten her zur Beantwortung jener Frage hingeführt wurde.

2. Daher ist natürlich auch die Antwort auf die Frage nach der Natur der Körper in den verschiedenen Zeiten recht verschieden ausgefallen; sie gestaltete sich mannigfach, je nachdem man dem Problem unmittelbar zu Leibe ging oder erst durch irgend eine Einzeluntersuchung darauf geführt wurde. So war es z. B. mit der beginnenden Naturphilosophie der Griechen, welche zunächst das Werden und Vergehen der Dinge zu erklären suchte. Der Versuch, diesen so auffallenden und häufigen Vorgängen in der Körperwelt auf den Grund zu kommen, führte sie zunächst zur Annahme eines Substrates dieser Veränderungen, welches — selbst unveränderlich — denselben zugrunde liege. Damit war die erste Fassung gewonnen für einen Begriff, der für die weitere Forschung nach der Natur der Körper eine grosse Bedeutung erlangte, für den Begriff der Materie. Daher lässt sich die weitere Entwicklung in der Lösung unserer Frage — wenigstens nach der einen Seite hin — in Parallele zur Entwicklung des Materialbegriffes verfolgen. Da ergibt sich nun, wie vielleicht die fortschreitenden naturwissenschaftlichen Einzelkenntnisse die griechischen Philosophen bald zu einer zweiten Fassung desselben Begriffes veranlassten. Jene vielfachen Einzelkenntnisse führten nämlich bald zur deutlicheren Unterscheidung zwischen den gemeinsamen und den besonderen Eigenschaften der körperlichen Dinge. Man führte daher ihre besonderen Eigenschaften auf die besondere Natur der einzelnen Körper zurück. Für ihre gemeinsamen Eigenschaften aber nahm man eine allen Körpern gemeinschaftliche reale Grundlage an, einen Grundstoff, auf den sich die besonderen Bestimmungen des Einzelkörpers dann erst aufbauten. Damit war also die zweite Fassung für den Begriff der Materie gefunden. Späterhin traten noch andere Fassungen desselben Begriffes auf. Das griechische Alterthum aber, die Patristik sowie das Mittelalter blieben auf diese zwei Auffassungen beschränkt; sie klärten und vertieften sie immer mehr, verbanden sie miteinander und fügten sie systematisch in ihre sonstigen Erkenntnisse hinein, wodurch sie wiederum verschiedene Umbiegungen und Umgestaltungen erfuhren.

3. Ueber diesen Entwicklungsgang im Verlaufe des Alterthums sind wir im einzelnen unterrichtet.[1]) Jenes Substrat des Werdens und Vergehens, welches schon bei den jonischen Naturphilosophen auftaucht, wird bei Platon in das System der Naturphilosophie ein-

[1]) Baeumker, Das Problem der Materie in der griechischen Philosophie. Münster 1890; Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen.

gegliedert, zugleich aber wird es dem Charakter der Platonischen Philosophie entsprechend zu dem blosen Begriffe des Ausgedehnten verflüchtigt. Darum war Aristoteles genöthigt, die Platonische Auffassung von der Materie energisch umzubilden; der blose Begriff des Räumlichen war ihm zur Grundlegung des körperlichen Seins nicht genug real. Bei ihm erhält daher die Materie eine eigenartige Realität, eine Bestimmtheit der Möglichkeit nach, welche wie bei Platon die Grundlage für das Ausgedehnte abgibt. Dieser dynamische Charakter der Materie ist das Wesentliche und Bedeutungsvolle in der Aristotelischen Auffassung; in ihr finden sich jene beiden Fassungen des Materialbegriffes zwanglos geeint. Die Materie ist die reale Möglichkeit, zu allen körperlichen Dingen zu werden, und darum sowohl zur gemeinsamen Grundlage aller Dinge als auch zum Substrat des Werdens und Vergehens ihrem Wesen nach qualificirt. — Die nun der Zeit nach folgenden materialistischen Schulen des ausgehenden Alterthums, Stoa und Epikureismus, treten in noch schärferen Gegensatz zu jener schattenhaften Grundlage des Körperlichen bei Platon und entfernen sich darum auch wieder von dem Mittelwege, welchen Aristoteles eingeschlagen hatte. Die Stoa bestimmt die Materie wieder mehr als die Grundlage der gemeinsamen Eigenschaften der Körper; sie wird ihr daher zum qualitätslosen, aber bereits körperlichen Stoff. Freilich verzichtet sie damit auf eine wirkliche Erklärung des körperlichen Seins, ähnlich wie der rein physikalische Atomismus. Aehnlich verhält es sich mit der Lehre Epikur's.

4. Der Begriff der Materie aber macht zur Erklärung der Natur der Körper überhaupt nur erst einen Schritt, er bedarf noch einer Ergänzung. Den jonischen Naturphilosophen freilich, welche den Stoff als wesentlich mit Kraft begabt postulirten, konnte die Aufstellung des Materialprincipes zur Erklärung der körperlichen Natur genügen. Sobald man aber diese Auffassung verlassen hatte, wurde die Lücke in der Erklärung sichtlich, und man suchte sie auszufüllen. Hatte man bisher mit dem Begriffe der Materie das Substrat des Werdens und Vergehens sowie jeglicher anderen Veränderung herausgehoben, so suchte man jetzt die Ursache, welche diese Vorgänge hervorrief. Auch blieben immer noch die besonderen Eigenschaften der einzelnen Körper zu erklären, da die Materie sich nur als Grund ihrer gemeinschaftlichen Bestimmungen ergeben hatte. Endlich fehlte auch noch das einigende Princip, welches man schon zur Erklärung der unorganischen Einzelkörper nicht umgehen kann, deutlicher aber noch

in den Organismen wirken sieht. Denn die Gliederung und innere Einigung der organisirten Körper sind selbst in ihren einfachsten Formen ohne Annahme eines von ihrer materiellen Grundlage verschiedenen Principes dieser einheitlichen und in sich zusammengehaltenen Gliederung nicht zu verstehen. Diesen Anforderungen entsprechend sehen wir schon bei den Pythagoreern die ordnende Zahl als das Bestimmende und Einigende im Körper auftreten. Die Betonung der Intelligibilität dieser ordnenden Principien, welche sich in ihrer eigenthümlichen Bezeichnung als Zahlen ausspricht, nimmt schon einen Platonischen Gedanken voraus. Denn die Ideen Platon's stellen ja in ihrem überweltlichen Sein das Intelligible in den Dingen dieser Welt dar; anderseits aber sind sie es, welche durch eine geheimnissvolle Einwirkung auf die Materie derselben die Bestimmtheit, Gestaltung und innere Einigung geben, wie sie sich in den einzelnen Körpern zeigt; wie schon angedeutet, bleibt das Wie dieser Einwirkung der Ideen auf die Materie bei Platon noch ganz unklar. Darum musste Aristoteles auch hier die Anschauungen seines Lehrers umbilden, dessen Ideen — wie er treffend hervorhebt — die bewegende Kraft abgeht, ohne welche ein realer Zusammenhang zwischen ihnen und der gestaltungsbedürftigen Materie nicht zu denken ist. Daher versetzt Aristoteles diese intelligiblen, formenden Principien aus jener Ueberwelt in die einzelnen Dinge hinein; durch sie wird die der Möglichkeit nach reale Materie zum thatsächlich bestimmten und geformten körperlichen Einzeldinge. Damit war der für die Folgezeit überaus wichtige Begriff der immanenten Form gewonnen und — wiederum von Aristoteles — ein zweiter wichtiger Fortschritt in der Erklärung der Natur der Körper gemacht. Stoicismus und die Lehre Epikur's führten freilich auch diesen wichtigen Gedanken des Aristoteles nicht consequent fort. Allerdings bedienten sich die Stoiker noch der von Aristoteles geschaffenen neuen Terminologie; aber so wie sie die Aristotelische bestimmungslose Materie zum qualitätslosen Körper vergröbert hatten, so gestaltete sich bei ihnen — aus denselben materialistischen Tendenzen heraus — die intelligible Form des Aristoteles zu einem Stoffe feinerer Art, der Kraft, welche den eigentlichen Stoff durchweht und ihm dadurch Bestimmtheit und Einheit mittheilt. Der Epikureismus kehrt sogar vollständig zu dem schon von Anaxagoras überwundenen äusseren Standpunkte zurück, welcher aus der ursprünglich kraftbegabten Materie die Gestaltung aller Dinge erklären will.

Die spätere Zeit des griechischen Alterthums bringt für die naturphilosophische Frage nach der Natur der Körper nichts wesentlich Neues; es bleibt nur eine scheinbar etwas materialistische Erweiterung zu erwähnen, welche der Neuplatonismus mit den Begriffen von Materie und Form vornimmt, während doch gerade die neuplatonische Schule sich sehr scharf gegen den Materialismus ihrer Vorgänger gewendet hat. Sie erweitern nämlich jene Begriffe in Anlehnung an altpythagoreische Gedanken und deren spätere Nachklänge bei Platon und Aristoteles auch auf das Gebiet der intelligiblen Welt hinaus; auch die Wesen jener Welt sind aus Materie und Form zusammengesetzt. Als dann später die schemenhaften Wesen jener überirdischen Welt Platon's und seiner Schüler in der christlichen und arabischen Umbildung als Seelen und reine Geister sehr reale Gestalt erhielten, bekam auch jene Erweiterung ein ganz anderes Gesicht. Es ergab sich daraus die weit verbreitete und von sehr angesehenen christlichen Denkern lange Zeit vertretene Anschauung, dass auch in der Geisterwelt jene Zusammensetzung aus Materie und Form bestehe, und nur Gott selbst davon eine Ausnahme mache. Wir finden diese Meinung bei Augustinus und Ibn Gebirol[1]), und aus diesen Quellen ist sie auch in das Mittelalter hinüber gelangt.

Leider sind wir uns über die mittelalterliche Weiterbildung sowohl dieser Einzelfrage als auch des gesammten Problems von der Natur der körperlichen Dinge nicht so klar, wie über die Entwicklung derselben Frage im Alterthume. Das Mittelalter bekam durch Augustinus, Boëthius, später durch die arabischen Neuplatoniker und Aristoteliker und endlich durch Aristoteles selbst das vom Alterthum gewonnene Material, zunächst also Platonische Gedanken, später aristotelische, die mit mancherlei fremden Zuthaten verändert und vermischt waren, zuletzt erst die wirklichen Ergebnisse der Aristotelischen Forschung. Es musste sich also das Mittelalter lange Zeit hindurch mit den Vorarbeiten Platon's und den oft entstellenden und misverständlichen neuplatonischen Fortbildungen der aristotelischen Lehre behelfen, bevor es gerade die entscheidenden und reifsten Ergebnisse der Forschung des Alterthums zu Gesicht bekam. Und auch dann noch lag die Gefahr falscher Deutungen des richtigen Aristoteles auf grund des bisher von ihm Gelehrten und Ueberlieferten nicht fern. Bei diesem Stande der Dinge ist es begreiflich, dass die mittelalterlichen

[1]) Correns, Die .... Abhandlung des Dominicus Gundisalvi: *De unitate.* Münster 1891. S. 42 ff.

Anschauungen über die Natur der Körper mannigfach und oft verwirrend sind. Nachdem sich der Wirrwarr aber etwas geklärt hatte, da ja der echte Aristoteles immer mehr bekannt wurde, blieben immer noch zwei verschiedene Richtungen in der Naturphilosophie des Mittelalters übrig, die sich nur zufällig später mit dem Schulgegensatze zwischen Dominicanern und Franciscanern identificirten. Die eine mehr conservative Richtung beruft sich besonders auf Augustinus und hält an den überlieferten Platonischen und neuplatonischen Ideen, welchen sich bereits eigene Arbeit des Mittelalters angefügt hatte, fest. Freilich muss auch sie immer mehr mit Aristoteles rechnen; wo es angeht, sucht sie ihn darum in ihrem Sinne zu interpretiren, wobei ihr einige pseudo-aristotelische Schriften zu statten kamen. Die andere Richtung dagegen bemerkt immer mehr die Differenz zwischen dem echten und dem vermeintlichen Aristoteles und gibt sich mit Entschiedenheit der Autorität des echten hin. Freilich stimmte man dann nicht mehr vollständig mit Augustinus überein, was aber bei der lebhaften Gährung der Augustinischen Gedanken überhaupt eine schwierige Sache ist.. Auch manche Autorität des vergangenen 11. und 12. Jahrhunderts musste man dann theilweise verlassen. Damit aber drohte zugleich eine heftige Opposition seitens der Vertreter der an den Schulen eingesessenen älteren Richtung. Der Hauptvertreter dieser zweiten Richtung ist der hl. Thomas v. Aquin. Er hat das Verdienst, den Umschwung zu dem echten Aristoteles hin in seinen späteren Schriften energisch vollzogen zu haben; daher sehen wir ihn auch bald nach seinem Tode in einen heftigen Kampf mit der opponirenden älteren Richtung hineingezogen. Freilich beschränkt sich Thomas nicht auf Reproduction; er sucht vielmehr — ohne die bei Aristoteles selbst unausgeglichenen Differenzen seiner Lehre weiter zu berücksichtigen — die Anschauungen des Stagiriten nach ihrem in einigen Normalstellen hervortretenden Sinne klar und folgerichtig durchzuführen. Bonaventura hingegen gehört der mehr conservativen Richtung an, welche leider später durch Duns Scotus zur Oppositionspartei wurde, anstatt das Positive in der Lehre Bonaventura's weiter auszubauen. Dieser nämlich bleibt bei allem Respect vor Aristoteles ein treuer Schüler des Augustinus, wie er ihn auffasst, und seines eigenen Lehrers Alexander von Hales, welcher unter Berücksichtigung des Aristoteles die Lehren des 11. und 12. Jahrhunderts noch einmal in sich zusammenfasst. Bonaventura nimmt also auch

jene zuletzt aus dem Neuplatonismus stammende Erweiterung von Materie und Form in seine Naturphilosophie auf, nach der auch in den Seelen und den reinen Geistern Form und Materie unterschieden werden müssen, nur nicht in Gott. Auch kennt Bonaventura die von Thomas streng festgehaltene Einheit der Form unseres Erachtens so wie Thomas nicht. Hierin schliesst er sich einigermaassen noch an die Autoren des 11. und 12. Jahrhunderts an, welche — wie wir es etwa bei Alanus finden — in der Form nicht das Einigungsprincip der körperlichen Substanz überhaupt, sondern nur den Träger und Bewirker irgend einer Bestimmung erblicken. Es steht dann allerdings der Pluralität der Formen nichts im Wege.

5. Ehe man nun an die Aufgabe gehen kann, die Lehren des Mittelalters und insbesondere seiner beiden Hauptvertreter, Thomas und Bonaventura, über die Natur der Körper mit einander sowie mit den naturwissenschaftlichen und philosophischen Arbeiten des letzten Jahrhunderts in Beziehung und in ihrem Werthe zur Geltung zu bringen, sind noch umfangreiche Vorarbeiten zu leisten. Denn, um sie selbst auch nur richtig und vollständig zu verstehen, muss man sie erst nach ihrem Zusammenhange mit den Anschauungen der unmittelbar vorhergehenden Zeit historisch erklären. Und zwar handelt es sich vor allem darum, sie vom Ausgange des Alterthums an durch jene dunklen und mannigfach verwickelten Verhältnisse hindurch in ihrem Werden im einzelnen genau zu verfolgen, nicht blos um ihren allgemeinen Zusammenhang mit der *philosophia perennis*. Erst dadurch werden viele Unklarheiten und Zweifel schwinden, und hinter den nebensächlichen Anschauungen die wichtigen und grundlegenden naturphilosophischen Lehren des Mittelalters hervortreten. — Um die genannte historische Vorarbeit aber zu erleichtern, ist es von Werth, die Lehren beider Männer über die Natur der Körper aus ihren Schriften im Zusammenhange darzustellen, da sie dort meist in den Verlauf theologischer Erörterungen eingestreut sind. Für Thomas v. Aqu. ist diese Aufgabe bereits vielfach gelöst; für Bonaventura bleibt sie zum theil noch zu erledigen[1]), was der Zweck der folgenden Aufsätze ist. Bei der Darstellung der Lehre Bona-

[1]) Krause, Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältniss zum Thomismus. Paderborn 1888. K., der schon vor Jahren zu einer einlässlicheren Beschäftigung mit B. anregte, behandelt die Frage in grösseren Zügen und im Vergleiche zum Thomismus; darum sind seine Ausführungen auch zum theil schon kritisch.

ventura's über Materie und Form ist allerdings die Hereinziehung seiner Speculationen über Menschenseele und reine Geister nicht zu umgehen.

II.

1) Nach der Lehre des hl. Bonaventura[1]) bestehen alle geschaffenen Substanzen aus mindestens zwei Wesenstheilen, einer zwar realen aber völlig bestimmungslosen Entität und einem zweiten, sie bestimmenden Princip, welches ebenfalls in sich real ist.[2]) Jene erste Realität heisst der Urstoff (*materia prima*), die zweite die Form (*forma substantialis*). Vereinigt sich also die Form mit dem Urstoff, so entsteht das für sich bestehende, einheitliche[3]), vollständige und individuelle Wesen, Substanz[4]) genannt; darum nennt man auch Materie und Form substantiale Principien und ihre Vereinigung eine substantiale. — Nicht immer aber ist die Zusammensetzung eines geschaffenen Wesens so einfach; oftmals muss der durch eine Form bereits zur Substanz bestimmte Urstoff sich von einer zweiten, dritten oder noch mehr Wesensformen weiterhin bestimmen lassen, ihnen also gewissermaassen nochmals als Materie dienen; in diesem Falle kann man daher jenes erste Compositum selbst die zweite Materie nennen.[5]) Bonaventura selbst bezeichnet sie gelegentlich als *materia transmutabilis*[6]) und drückt damit aus, dass wir es hier nicht mehr mit der durchaus unveränderlichen[7]) eigentlichen Materie zu thun haben, sondern mit einem bereits constituirten Dinge, das noch weiteren Vervollkommnungen unterzogen werden soll. Diese noch hinzutretenden Bestimmungen könnte man im Gegensatz zur ersten spätere Formen nennen (*formae ulteriores*). Bonaventura selbst gebraucht nur von der letzten, das Ding vollendenden Form den Ausdruck *forma ultima* oder *forma ultima completiva.*[8]) Diese weiteren Wesens-

[1]) Benutzt wurde die neue Ausgabe der Werke B.'s (Quaracchi). Citate ohne Angabe des Titels beziehen sich auf die vier Bücher des Sentenzencommentars. Mit *Schol.* sind die Scholien der Herausgeber (P. Ignatius Jeiler und P. Hyacinth Deimel) bezeichnet. — [2]) *In Hexaëm.* coll. II, 23. — [3]) II, 3. I. 1. 1.; Schol. II. — [4]) Im Sinne von *res permanens et per se stans.* vgl. II, 37. dub. IV. — [5]) Man kann also nicht mit Krause (a. a. O.) die *materia secunda* des Bonaventura nur als Substrat für Accidentalformen bezeichnen. Dies trifft nur für die thomistische Doctrin zu, oder wenn man Bonaventura für die Einheit der Form in Anspruch nimmt, was Krause nicht durchaus thut. (vgl. a. a. O. S. 42.) Wir gehen später auf die Sache ein. — [6]) II, 18. 2. 3. *c.* — [7]) Vgl. n. 4. — [8]) II, 13. 2. 2. ad 5. —

formen sind wie die erste in sich real und verbinden sich mit ihrem Substrat innerlich zu einem einheitlichen Ganzen.[1]) Verleihen die weiteren Formen jedoch ihrem Substrat nur äusserlich anhaftende Eigenschaften, so sind sie Accidentalformen.[2])

2) Da nun alle selbständigen geschaffenen Dinge aus der Materie und mindestens einer Wesensform zusammengesetzt sind, so müsste jedes dieser beiden Theile selbst wieder aus Materie und Form bestehen, sobald man ihnen selbständige Existenz zuschriebe. Somit kämen wir nie zu einem Ende. Da nun aber jede Erklärung, die uns in's unendliche hinein mit der endgültigen Lösung warten lässt, falsch ist[3]), so ist es auch falsch, der Materie oder der Form für sich selbständige Existenz zuzuschreiben. Zu demselben Ergebniss führt uns die Betrachtung jedes einzelnen der beiden Principien. Alles für sich Existirende trägt mindestens die drei Bestimmungen des Einen, des metaphysisch Wahren und des Guten. Die Materie aber hat diese Bestimmungen nicht, weil sie völlig bestimmungslos ist. Also gehört sie auch nicht zu den Dingen mit selbständiger Existenz.[4]) Aber auch die Form für sich genommen nicht; denn erst die Materie gibt einem Dinge das feste in sich abgeschlossene Sein[5]), welches es zur selbständigen Existenz befähigt. Wir dürfen also weder die Materie[6]) noch die Form[7]) als selbständig bestehende, in sich bestimmte Dinge (*hoc aliquid*) auffassen.[8]) Eine gesonderte Existenz der Wesenstheile wäre vielmehr etwas Undenkbares und könnte darum selbst von Gott nicht verwirklicht werden[9]); wenn Gott selbst daher eine reine, d. h. für sich bestehende Form genannt wird, so steht das Wort Form hier in einem anderen Sinne.[10]) — Zur Existenz gelangen also die Realprincipien erst in dem Ganzen, welches sie durch ihre Vereinigung bilden; daher kann man sagen, Materie und Form verursachen sich gegenseitig[11]), d. h. das eine bedarf des anderen, um zu existiren.[12])

---

[1]) Ueber diese Eigenschaften einer Wesensform vgl. II, 3. 1. 1. 1.; Schol. II, 1. — [2]) II, 26. 1. 3. ad 4. — [3]) I, 48. 1. 1. op. 4. — [4]) II, 12. 1. 1. fund. 4. — [5]) II, 17. 1. 2. *c.* vgl. n. 8. — [6]) I, 19. II. 1. 3. f. 4.; II, 12. 1. 1. *c.*; II, 18. 2. 3. f. 5. — [7]) II, 7.; II, 2. 1. op. 6.; II, 12. 1. 1. ad 5. — [8]) II, 15. 1. 1. ad 2. — [9]) II, 13. 3. 1. *c.* — [10]) II, 12. 1. 1. ad 5. „Cum enim dicitur: Deus est pure forma, aequivocatur nomen formae, quia non dicitur ibi forma, prout est perfectio materiae; sed forma nominat ibi essentiam, quae habet esse in omnimoda actualitate et completione et nullo modo potest pervenire ad alterius compositionem." (vgl. III. 5. d. II.) — [11]) I, 19. II. 1. 3. op. 2. — [12]) II, 1. 1. 1. 1. f. 4.; II, 12. 1. 1. f. 6.

3) Wenn nun auch die beiden Wesenstheile der selbständigen geschaffenen Dinge nicht wiederum selbständig für sich bestehen (existiren) können, so wäre es doch falsch, daraus zu folgern, dass Materie und Form — wieder jedes für sich betrachtet — nichts Wirkliches seien (*esse*). Das reale Ganze, welches sie durch ihre Vereinigung zustande bringen, beweist vielmehr, dass auch sie selbst in sich etwas Wirkliches sein müssen.[1]) Materie[2]) und Form[3]) haben also jedes auch für sich einen gewissen Seinsgehalt[4]) (*essentia*), der von allem anderen Seienden unterschieden ist[5]); daher gibt es auch von jedem der Principien eine göttliche Idee.[6]) Freilich kann man den durch diese göttliche Idee ausgedrückten Seinsgehalt des einen Wesenstheiles niemals in Wirklichkeit von dem des anderen trennen und in sich rein darstellen; wohl aber kann man Materie und Form in Gedanken von einander sondern und dann jedes für sich betrachten. In dieser Sonderung findet man dann aber Materie und Form in einem anderen Zustande als im ganzen Dinge, das sie durch ihre Vereinigung bildeten.[7]) Denn im Ganzen war der Seinsgehalt des einen Wesenstheiles beeinflusst von dem des anderen, nach der Sonderung aber ist dieser gegenseitige Einfluss hinwegzudenken.

So ergibt sich für jedes der beiden Principien eine doppelte Betrachtungsweise: die Betrachtung ihres Seinsgehaltes[8]) (*secundum se, secundum essentiam*), den sie für sich haben würden, und die Untersuchung des thatsächlichen Seins[9]) (*sec. esse, secundum substantiam*), welches sie in der Vereinigung mit einander haben.[10]) Aus ihrem eigenen Seinsgehalte fliesst ihr Verlangen nach einander[11]), sowie alles das, was sie in das Ganze hineinbringen; die Materie also beispielsweise ihre völlige Unbestimmtheit[12]) und Passivität[13]), die Form ihre Bestimmtheit[14]) und Unveränderlichkeit.[15]) Ihr thatsächliches Sein aber ist das, was durch gegenseitige Verbindung und Beeinflussung aus den Wesenstheilen wird, sobald sie sich zum ganzen Dinge mit einander vereinigen.[16])

---

[1]) *In Hexaëm.* coll. IV, 10. — [2]) I, 36. 3. 2. *c.*; I, 37. I. 3. 1. arg. aff. 3.; II, 1. I. 1. 1. ad 2.; II, 3. 1. 1. 3. *c.* — [3]) II, 1. I. 1. 1. f. 6.; II, 7. d. III.; IV, 12. I. 2. 3. pro 2. parte, ad 1. — [4]) II, 7. II. 2. 1. ad 3. — [5]) I, 19. II. 1. 3. ad 6. Dieser Unterschied ist aber bei der Materie ein ihrem Wesen entsprechend unvollkommener, d. h. durch keine positive Bestimmung herbeigeführter. (vgl. n. 5.) — [6]) I, 36. 3. 2. *c.* — [7]) II, 7. II. 2. 1. ad 3.; II, 30. 3. 1. *c.* — [8]) II, 13. 2. 2. ad 3. — [9]) II, 7. II. 2. 1. ad 3.; II, 30. 3. 1. *c.* — [10]) Krause, a. a. O. S. 7, identificirt diese Unterscheidung irrthümlich mit der anderen von *materia prima* und *secunda*. — [11]) I, 37. I. 3. arg. aff. 3. — [12]) I, 19. II. 1. 3. ad 5. — [13]) II, 3. I. 1. 1. Schol. II. 3. — [14]) II, 3. 1. 1. 2. f. 2. — [15]) II, 13. 2. 2. ad 3. — [16]) I, 3. I. 1. 3. f. 5. u. 6.

4) Es gilt nun, zunächst den Seinsgehalt der Principien etwas näher zu bestimmen und dann ihr thatsächliches Sein genauer zu betrachten. Bei der Bestimmung ihres Seinsgehaltes erhebt sich zuerst die Frage, ob er in sich einfach ist, oder ob man noch weiter Theile in ihm zu unterscheiden hat. Physisch betrachtet sind nun Materie[1]) und Form[2]) offenbar nicht weiter zusammengesetzt; sie sind vielmehr in sich einfach wie ein Punkt. Denn wären sie zusammengesetzt, so müsste man sie — sei es thatsächlich, sei es nur logisch — auch wieder in ihre Theile auflösen können.[3]) Diese aber könnten dann offenbar selbst wieder Theile haben, und so fort in's unendliche[4]); ein Fortschreiten in's unendliche aber ist unmöglich. Materie und Form sind also physisch einfach wie ein Punkt. Bei der Materie ist jedoch, wie schon hier bemerkt werden muss, diese Einfachheit keine actuelle, sondern eine rein negative. Das will sagen, der Seinsgehalt der Materie hat zwar keine physischen Theile, ist aber darum nicht ein irgendwie einheitlich bestimmtes Ding. Ihre Einfachheit fliesst nicht aus irgend einer ihr anhaftenden einfachen Bestimmung, sondern ergibt sich zugleich mit ihrer völligen Unbestimmtheit. In dieser Hinsicht also unterscheidet sich die Einfachheit der Materie von der des Punktes.[5])

Wenn nun auch die Wesenstheile der selbständigen geschaffenen Dinge nicht wieder aus physischen Theilen bestehen, so findet sich dennoch in ihrem Seinsgehalte ein metaphysischer Unterschied. Da sie nämlich niemals für sich bestehen können, sondern immer nur in Verbindung mit einander, so ist in ihnen immerhin noch zweierlei zu unterscheiden: ihr eigentliches Wesen und die diesem Wesen anhaftende Nothwendigkeit, von dem anderen Wesenstheile in Existenz versetzt zu werden.[6]) Die Wesenstheile der Dinge sind also nicht durchaus einfach[7]), sondern nur im physischen Sinne einfach.

Aus der physischen Einfachheit der Principien ergibt sich weiterhin ihre Unzerstörbarkeit; denn alle im Naturverlauf vorkommende Zerstörung löst das Ganze in seine Theile auf[8]); finden sich also keine Theile mehr im Seinsgehalt von Materie und Form, so ist zu-

---

[1]) II, 2. II. 2. 3. *c.*; II, 3. I. 1. 2. f. 4. — [2]) II. 7. II. 2. 1. op. 5. u. 6.; II, 15. 1. 2. op. 2.; III, 36. 1. 6. ad 5.; IV, 12. I. 1. 3. op. 2. — [3]) I, 8. I. 2. 2. ad 4. 5. 6. — [4]) I, 8. II. 1. 2. op. 4. — [5]) II, 3. I. 1. 2. op. u. ad 4. — [6]) I. 8. II. 1. 2. op. u. ad 4. — [7]) I, 26. 1. 1. ad 6. — [8]) I, 8. I. 2. 2. op. 5.; I. 19 II. 1. 3. op. 3.

gleich die Unmöglichkeit ihrer Zerstörung (*corruptio*) gegeben.[1]) Auch accidentelle Veränderungen (*variatio*) können weder an der Materie[2]) noch an der Form[3]) vorkommen, sofern wir ihren Seinsgehalt für sich in betracht ziehen. Denn weder die Form[4]) noch die Materie[5]) für sich können Accidentien an sich tragen, an denen sich jene Veränderungen vollziehen könnten. Somit könnten die Principien ihrem Seinsgehalt nach nur noch der dritten möglichen Art der Veränderung[6]) unterliegen, der vollständigen Vernichtung (*versio*). Aber auch diese bleibt in Wirklichkeit von ihnen ausgeschlossen[7]), denn die Natur kann nichts Bestehendes völlig vernichten.[8])

Da der Seinsgehalt der Wesenstheile somit weder aufgelöst noch auch ganz vernichtet werden kann, so kann er auch nicht der Natur seinen Ursprung verdanken. Denn er kann weder durch Zusammensetzung aus Theilen entstanden[9]), noch auch von der Natur aus nichts erschaffen sein[10]); denn im letzteren Falle hätte sie auch die Macht, ihn wieder zu vernichten. Darum können wir den Ursprung der Principien — ihrem Seinsgehalte nach — nur auf Gott zurückführen. Materie und Form wurden von Gott erschaffen[11]) und werden von ihm im Dasein erhalten.[12])

Neben der Einfachheit, Unveränderlichkeit und Geschöpflichkeit geht aus dem Seinsgehalt der Wesenstheile endlich noch ihr Verlangen nach einander hervor[13]); denn ohne dieses gegenseitige Verlangen würden sie sich auf natürliche Weise nicht mit einander vereinigen lassen und nicht in der Vereinigung beharren, und könnten daher überhaupt nicht existiren.

5) Neben all' diesen gemeinschaftlichen Eigenschaften hat aber auch jeder der Wesenstheile — seinem Seinsgehalte nach — besondere Eigenthümlichkeiten; denn der Seinsgehalt jedes der Principien unterscheidet sich von allem anderen Seienden[14]), also auch von dem anderen Wesenstheile. Der Seinsgehalt der Materie zunächst erschöpft

---

[1]) II, 7. II. 2. 1. op. u. ad 3. Die Form erleidet jedoch eine andere eigenartige Veränderung; sie tritt aus der realen Anlage (*ratio seminalis*) in actuelle Existenz und wieder zurück. — [2]) I, 8. I. 2. 2. op. u. ad 1. — [3]) I, 17. II. 1. 1. op. 1.; IV, 12. I. 2. 3. pro 2. parte, ad 1. — [4]) *In Hexaëm.* coll. IV. 12.; I, 8. II. 1. 3. d. III.; I, 19. II. 1. 3. f. I. — [5]) II, 12. 1. 1. f. 6. — [6]) I, 8. I. 2. 2. *c.* — [7]) II, 26. 1. 4. ad 6. — [8]) II, 18. 1. 3. op. 6.; II, 37. 1. 2. op. 5. — [9]) II, 1. I. 1. 1. op. 6.; II, 7. II. 2. 1. op. 3.; II, 15. 1. 1. *c.* — [10]) II, 18. 1. 3. op. 6.; II, 37. 1. 2. ad 5. — [11]) II, 7. II. 2. 1. op. u. ad 3. — [12]) I, 8. I. 2. 2. op. 5. — [13]) I, 37. I. 3. 1. aff. 3. — [14]) I, 19. II. 1. 3. ad 6.

sich in ihrer völligen Potentialität. Sie ist die reine Möglichkeit[1]), etwas zwar Reales, aber vollständig Unbestimmtes.[2]) Zu nichts irgendwie hingeordnet als zum Sein ist sie ihrem Seinsgehalt nach auch durchaus indifferent, zum Geist oder zum Körper gestaltet zu werden.[3]) Daher sind die bekannten Begriffsbestimmungen, welche Aristoteles[4]) und Augustinus[5]) von der Materie geben, in aller Strenge von ihr zu verstehen. Somit lässt sich auch an der Materie nichts anderes erkennen, als die reale Möglichkeit, von Formen irgendwie bestimmt zu werden.[6]) Diese Dunkelheit, in welche sich der materielle Wesenstheil für die Erkenntniss hüllt, hat ihr auch den seltsamen Namen „Finsterniss" eingebracht.[7]) – Die völlige Potentialität der Materie ist aber doch in einer Beziehung eine nur relative. Sie will nämlich keineswegs besagen, dass aus der ersten Materie unmittelbar alle nur möglichen Dinge werden könnten; ihre Potentialität ist vielmehr insofern beschränkt, als die formellen Bestimmungen der Materie, wo ihrer mehrere sind, in einer gewissen Ordnung auf einander folgen müssen. Die Materie kann also irgend eine höhere Form nicht eher annehmen, als bis sie durch Annahme einer entsprechend niederen Form dazu befähigt ist.[8])

Dieselbe Eigenschaft der Materie — ihre reine Möglichkeit — meint man auch, wenn man sie „infinit" nennt. Das soll also nicht heissen, die Materie entbehre wie Gott, welcher die absolute Vollendung ist (*actus purus*), der Beschränkung und Begrenzung, sondern besagt nur, dass ihr — im völligen Gegensatze zu Gott[9]) — jegliche Vollendung fehlt (*ens sine ullo actu*).[10]) — Es ist also keine actuelle, sondern eine rein potentielle Unendlichkeit.

Aus der Potentialität der Materie fliesst endlich auch jene eigenthümliche Färbung ihrer drei weiteren Eigenschaften, ihrer unterscheidbaren Realität, ihrer Einfachheit und Einheit. Der Seinsgehalt der Materie ist — wie sich oben ergab — eine Realität, die sich von allem anderen Seienden unterscheidet; da nun die Materie in sich völlig unbestimmt und potentiell ist, kann sie sich auch nicht durch sich selbst in bestimmter Weise von den

---

[1]) II, 1. 1. 1. 1. op. 1.; II, 3. 1. 1. 3. op. 2. 3.; II, 7. 11. 2. 1. ad 2.; II, 18. 1. 3. ad 4. — [2]) I, 19. II. 1. 3. ad 1. Ueber ihre relative Bestimmtheit, s. unten. — [3]) II, 3. 1. 1. 1. Schol. 3. — [4]) *Metaph.* VII. 3. 1029. *a.* 20. — [5]) *Conf.* XII. c. 3. u. 6. — [6]) II, 12. 1. 1. *c.* — [7]) II, 3. 1. 1. 2. op. ad 5. — [8]) I, 44. 1. 1. ad 3.; II, 9. 1. 3. ad 5.; *In Hexaëm.* coll. IV. 10. — [9]) II, 3. 1. 1. 3. op. 3. 4. 5. — [10]) I, 19. II. 1. 3. *c.*; I, 35. 1. 5. sol. 4.; I, 36. 3. 2. *c.*; I, 43. 1. 2. *c.*

anderen Wesen unterscheiden; mit anderen Worten: der Unterschied von den anderen Dingen ist nicht durch eine der Materie anhaftende Bestimmung, sondern eben durch ihre völlige Bestimmungslosigkeit im Gegensatz zur Bestimmtheit der übrigen Dinge gegeben. In diesem Sinne nennt Bonaventura diesen Unterschied einen unvollkommenen.[1]) Ebenso verhält es sich — wie oben gezeigt wurde[2]) — mit der Einfachheit der Materie und endlich auch mit ihrer Einheit.[3]) Im Begriffe des numerisch Einen finden sich ganz allgemein zwei Merkmale: es ist in sich vollkommen begrenzt und abgeschlossen, und es ist innerlich irgendwie einheitlich oder gleich beschaffen. So ist z. B. ein Stück Metall einerseits vollkommen in sich begrenzt und abgeschlossen, anderseits in sich gleich durch die Gleichartigkeit und Zusammengehörigkeit aller seiner Theile. Ebenso ist ein Haus einmal in sich vollkommen begrenzt und zum anderen in sich einheitlich und gleich durch die Zusammengehörigkeit aller seiner Theile eben zu diesem einen Hause. Ebenso endlich ist eine Seele sowohl vollkommen in sich begrenzt und individuell abgeschlossen, als auch durch ihre Geistigkeit und die dadurch in ihren Kräften hervorgerufene Einheit des Bewusstseins in sich einheitlich und gleich. Das erste Merkmal nun, welches im Begriffe der Einheit liegt, die Begrenztheit und Abgeschlossenheit, widerspricht offenbar der absoluten Potentialität der Materie; denn wenn sie in sich vollkommen begrenzt und abgeschlossen ist, kann sie nicht zugleich völlig bestimmungslos bleiben. Sie ist daher weder numerisch eines, wie ein Individuum, noch wie eine Species oder ein Genus; denn auch der Inhalt des allgemeinsten Gattungsbegriffes ist in sich abgeschlossen und begrenzt, was von der Materie völlig auszuschliessen ist. Dagegen kommt der Materie das zweite begriffliche Merkmal der Einheit — innerlich gleichartig zu sein[4]) — im höchsten Grade zu. Denn fände sich innerhalb ihres Seinsgehaltes auch nur der geringste Unterschied, so trüge sie im Widerspruch mit ihrer völligen Bestimmungslosigkeit mindestens eine Bestimmung an sich. Die Einheit der Materie gründet sich also nur auf das zweite Merkmal des Einheitsbegriffes; darum heisst sie Einheit des innerlich völlig Gleichartigen (*unitas homogeneitatis*).[5]) Die

---

[1]) I, 19. II. 1. 3. ad 6. — [2]) vgl. n. 4. — [3]) II, 3. I. 1. 3. ad 2. — [4]) „Quod habet partes omnes eiusdem rationis, ut aqua, et cuius quaelibet pars recipit praedicationem totius. (II, 3. I. 1. 2. Schol. I.) — [5]) II, 3. I. 1. 3. *c.*

Materie ist also — wenn auch unvollkommen — ihrem Seinsgehalte nach in allen Dingen numerisch eine.

6) Der Seinsgehalt der Form ist im Gegensatz zu dem anderen Wesenstheile in sich vollkommen bestimmt, unveränderlich [1]) und von allem anderen Seienden vollkommen unterschieden.[2]) Denn es ist gerade die Eigenart der Form, zu bestimmen und damit von anderem zu unterscheiden.[3]) Aber nicht nur die Formen verschiedener Art, sondern auch die gleichartigen Formen sind individuell von einander verschieden [4]), sei es, dass sie bereits thatsächlich die Materie bestimmen, sei es, dass sie erst der Anlage nach in ihr verborgen sind.[5])

Die Formen lassen sich ihrem Seinsgehalte nach in verschiedene grosse Classen eintheilen. Die niedrigsten von ihnen verbinden sich — wie das ihrem niederen Seinsgehalte entspricht — entweder unmittelbar mit der Materie zu körperlichen Wesen [6]), oder verleihen einem auf diese Weise entstandenen Körper weitere substantiale Vollkommenheiten. Einige von ihnen gewinnen bei der substantialen Bestimmung körperlicher Wesen selbst — zwar nicht an sich, wohl aber, sofern sie mit der Materie vereinigt sind (*per accidens*) — Ausdehnung, andere bleiben unausgedehnt und darum ganz in jedem Theile des körperlichen Wesens.[7]) Zu letzteren gehören die Seelen der höheren Pflanzen und Thiere; aus diesem Grunde nennt man besonders die Seelen der Thiere, an denen es deutlicher hervortritt, geistige Formen;[8]) eine selbständige Existenz will man ihnen damit nicht etwa zuschreiben; denn sie bleiben reine Formen [9]), die — wie oben gesagt [10]), — niemals für sich bestehen können.

Die höheren Formen dagegen verbinden sich — ihrem höheren Seinsgehalte zufolge — mit der Materie zu geistigen Wesen [11]), welche entweder schon für sich vollkommen abgeschlossen sind (*angelus*) [12]),

---

[1]) II, 13. 2. 2. ad 3. — [2]) II, 3. I. 1. 2. f. 2. — [3]) I, 19. II. 1. 3. ad 1.; I, 24. I. 1. f. 1. — [4]) II, 15. 1. 1. ad 4.; II, 18. 1. 3. f. 2.; ib. f. 5.; IV, 44. I. 2. 2. ad 4. — [5]) In der zu körperlichen Dingen verwendeten Materie liegen nämlich die realen Anlagen zu einer grossen Anzahl Formen verborgen, aus denen diese Formen thatsächlich entstehen können, wie sich aus der Rosenknospe ihre Blüthe entfaltet. (II, 15. 1. 1. *c.*) — [6]) Das ist nur der Fall bei der *forma prima.* (II, 13. 1. 2. *c.*) — [7]) I, 8. II. 1. 3. ad 1. 2.; II, 17. 1. 2. ad 5. — [8]) II, 15. 1. 1. op. 4. — [9]) II, 17. 1. 2. *c.*; II, 18. 2. 3. op. 5. — [10]) vgl. n. 2. — [11]) Der Begriff des Geistes ist bei Bonaventura trotzdem derselbe, wie sonst bei den Scholastikern; er versteht darunter ein in sich abgeschlossenes, unzerstörbares Wesen, welches nicht Theile ausser Theilen hat und sich selbst darum vollkommen gegenwärtig ist. — [12]) II, 8. I. 1. 1. ad 5. u. *c.*

oder ihrem Wesen nach darauf hingeordnet sind, sich noch weiterhin mit bereits formirten Körpern[1]) zu vereinigen[2]) (*anima rationalis*), obwohl ihre Existenz davon nicht abhängt[3]), da sie ja schon für sich aus Materie und Form bestehen.

Alle diese Unterschiede in den Constitutionsergebnissen fliessen also aus dem verschiedenen Seinsgehalt der constituirenden Formen[4]), nicht aus der ihrem Seinsgehalte nach in allen Wesen völlig gleich bestimmungslosen Materie. Diese ist zwar geeignet, eine ganz unbestimmte, beliebige körperliche Ausdehnung anzunehmen[5]), hat aber selbst keine grössere Neigung dazu, zum Ausgedehnten[6]), als zum geistigen Wesen gestaltet zu werden. Wenn man also auch von geistiger oder körperlicher Materie sprechen kann[7]), oder gar der einen einen Vorrang vor der anderen einräumt, so unterscheidet man damit doch nur ihr so oder so formirtes thatsächliches Sein (*substantia*)[8]), nicht ihren Seinsgehalt (*essentia*), welcher in allen Dingen derselbe ist.[9])

7. Es erhebt sich nun die zweite Frage, wie das thatsächliche Sein der Principien näher bestimmt werden kann. Da nun die Wesenstheile ihr thatsächliches Sein nur in dem Ganzen gewinnen, welches sie durch ihre Vereinigung bilden, so fragt es sich weiter, wie das Ganze zustande kommt uud welcher Antheil daran einem jeden der Wesenstheile zufällt. Die Constituirung des Ganzen erfolgt, wie schon mehrfach gesagt, durch die Vereinigung der beiden Wesenstheile, welche sich natürlich und zwanglos vollzieht, da sie dem gegenseitigen Verlangen der Principien entspricht.[10]) Denn die Materie verlangt ihrem Seinsgehalte nach mit der Form vereinigt zu werden, die Form nach der Vereinigung mit der Materie.[11]) Werden also die Principien mit einander vereinigt, was — soweit das Werden und Vergehen ausser betracht kommt — im Augenblicke der Erschaffung geschieht[12]), so schliessen sie sich ihrer Natur entsprechend zusammen, und nichts vermag ihre Vereinigung zu lösen, als was ihren gegenseitigen *appetitus* aufhebt. Auch Gott, der die Actualität ihres gegenseitigen Verlangens durch seine Gegenwart beständig erhält[13]), könnte ihre Vereinigung

---

[1]) II, 31. 2. 2. f. 5.; II, 32. d. V. — [2]) III, 5. 2. 3. *c.*; IV, 17. I. d. III. — [3]) II, 17. 1 2. f. 5. u. *c.* — [4]) I, 24. 1. 1. f. 1.; II, 3. I. 1. 3. f. 1. — [5]) II, 2. I. 1. 2. *c.* — [6]) II, 3. I. 1. 2. op. u. ad 4.; II, 30. 3. 1. *c.* — [7]) II, 15. 1. 1. *c.*; ebd. ad 2. — [8]) II, 15. 1. 1. c. — [9]) II, 2. II. 2. 3. *c.* — [10]) I, 37. I. 1. 3. aff. 3.; II, 17. 1. 2. ad 6.; II, 37. 1. 2. op. 5. — [11]) vgl. n. 3. u. 4. — [12]) II, 12. 2. 2. f. 4.; II, 15. 2. 3. *c.*; II, 15. d. IV. — [13]) I, 37. I. 1. 2. f. 3.; I, 37. I. 1. 3. aff. 3.

naturgemäss nur durch Aufhebung ihres Verlangens nach einander lösen[1]); ebenso kann eine höhere Form das Verlangen der Materie nach der mit ihr vereinigten niederen Form aufheben und auf sich selbst richten, da die Natur immer nach Verwirklichung der höheren Idee strebt.[2]) Wenn dagegen die allerhöchste Form einer Art mit der Materie vereinigt ist, die ihr Verlangen vollständig befriedigt, so ist die Natur nicht imstande, ihre Vereinigung mit der Materie zu lösen; denn dieser höchsten Form kann keine andere das Verlangen der Materie abwendig machen. Auf diese Weise entstehen diejenigen Wesen, welche trotz ihrer Zusammensetzung unzerstörbar sind (*angelus, anima rationalis, corpus caeleste, corpus gloriosum*).[3])

Die Vereinigung der Wesenstheile ist ferner eine unmittelbare[4]); sie werden also nicht durch etwas Drittes mit einander verbunden, nach welchem sie beide Verlangen trügen; sie verlangen vielmehr unmittelbar einer nach dem anderen, und ergreifen und durchdringen sich daher auch gegenseitig unmittelbar; darum haften sie auch dem entstehenden Ganzen nicht irgendwie äusserlich an, sondern constituiren es in seinem Innersten.[5]) Das Ganze ist also kein Gemisch und keine äussere Zusammensetzung von Theil an Theil, sondern ein neues, einheitliches Wesen[6]), zu welchem jedes der Principien seinem Seinsgehalt entsprechend beiträgt.

8. Der Materie nun fällt bei der Bildung dieses neuen Wesens in einer eigenartigen Weise die Verleihung der festen[7]), in sich abgeschlossenen[8]) und ununterbrochenen[9]) Existenz[10]) zu; sie verleiht das selbständige Sein (*actus subsistendi*).[11]) Da nun anderen Ortes das beständige und selbständige Sein (*esse permanens et per se stans*) als Substanz bezeichnet wird[12]), so kann man die Materie mit Recht das Princip der Substantialität nennen, dessen keine Substanz entrathen kann. Der Grund für diese Auffassung der Materie liegt in allgemeinen metaphysischen Sätzen und dem besprochenen Seinsgehalte der Materie. Wenn man mit Aristoteles[13]) an dem Satze festhält,

[1]) II, 19. 1. 1. ad 1. — [2]) II, 15. 1. 2. ad 6. — [3]) II, 19. 1. 1. *c.*; II, 19. 3. 1. op. 4. Auf diese Weise ergibt sich die beständige Trennung der einmal zu geistigen Wesen constituirten Materie (*m. spiritualis*) von der zu körperlichen Wesen verwendeten. Daher der Satz: „Mat. spiritualis non est nata sustinere formas corporales" (II, 3. I. 1. 2. *c.*) — [4]) I, 26. 1. 1. ad 6.; II, 1. II. 3. 2. ad 3. — [5]) I, 37. I. 1. 3. aff. 3. — [6]) II, 3. I. 1. 1. f. 4. — [7]) II, 3. I. 1. 2. *c.*; II, 12. d. I. — [8]) II, 17. 1. 2. *c.*; II, 13. 2. 1. ad 4. — [9]) II, 3. I. 1. 2. *c.* — [10]) II, 17. 1. 2. *c.* — [11]) II, 3. 1. 1. 3. f. 4.; II, 3. I. 1. 2. *c.* — [12]) II, 37. d. IV. — [13]) Bonaventura beruft sich (II, 3. I. 1. 2. f. 2.) dafür auf *Met.* X. (c. 2. 1054 *a* 9 sqq.). Vgl. *Met.* II. 1. 993 *b* 24 sqq.

dass in jeder Gattung ein Erstes zu finden ist, welches als das vollkommenste seiner Gattung das Maas alles ihr Angehörigen wird, so muss man ihn auch auf den umfangreichen Kreis der selbständig existirenden Wesen anwenden. Denn diese bilden in ihrer Gesammtheit nicht nur logisch, sondern auch metaphysisch eine Gattung.[1]) Das Maas dieser sehr allgemeinen metaphysischen Gattung ist nun zunächst die Materie.[2]) Wie aber, wendet sich Bonaventura ein[3]), kann gerade die Materie das Maas in der Gattung der Substanz abgeben, da sie doch das unscheinbarste unter dem Seienden, ja fast ein Nichts ist, das Maas einer Gattung aber immer das Vollkommenste unter dem ihr Angehörigen sein soll? Er löst diese Einwendung mit dem Hinweis darauf[4]), dass allerdings das eigentliche Maas der Gattung der Substanzen Gott sei, der a u s s e r h a l b dieser Gattung stehe; die Materie aber sei i n n e r h a l b jener Gattung die nothwendige gemeinsame Disposition für jenen Einfluss Gottes, der *mensura extra genus*. In diesem Sinne also ist die Materie die Grundlage der selbständigen Existenz in allen Dingen[5]), das Princip der Substantialität, nicht als ob sie verleihen könnte, was sie selbst nicht hat, sondern als Disposition für die Verleihung der Subsistenz durch Gott. Dasselbe ergibt sich, wenn man es im Zusammenhange mit dem eben Gesagten betrachtet, aus dem Seinsgehalte der Materie. Derselbe ist in allen Dingen beständig gleichartig und unveränderlich[6]) und eignet sich darum, als Disposition für jenen göttlichen Einfluss zu dienen. Daher führt wohl auch Bonaventura diese Bedeutung des materiellen Principes auf seine Unzerstörbarkeit zurück.[7])

9. Nun ist aber das von den Wesenstheilen gebildete Ganze Substanz einer bestimmten Art, hat also nicht nur die ihm von der Materie in gewisser Weise verliehene Bestimmung zum selbständigen Sein (*actus existendi, quo est*), sondern ist auch inhaltlich irgendwie determinirt (*actus essendi, quod est*).[8]) Letzteres nun lässt sich offenbar nicht auf Rechnung der inhaltlich ganz unbestimmten Materie setzen; es ist also auf die Form zurückzuführen.[9]) Daher sagt man, die Form bestimmt innerhalb der Gattung Substanz ihre nähere Art, oder — ganz allgemein — sie bestimmt die Art.[10]) Wo mehrere Formen vorhanden sind, bestimmen sie dann weiter die Unterarten. Auch dann aber kann man alle Formen eines Dinges wenigstens

[1]) II, 3. 1. 1. 2. f. 2. — [2]) Ibid. — [3]) II, 3. 1. 1. 2. op. 6. — [4]) II, 3. 1. 1. 2. sol. 6. — [5]) II, 17. 1. 2. *c.* — [6]) Vgl. n. 4. — [7]) I, 19. II. 1. 3. op. 3. — [8]) II, 17. 1. 2. *c.* — [9]) II, 3. 1. 1. 2. *c.*; II, 17. 1. 2. *c.* — [10]) II, 12. d. 1.

logisch zu einer Gesammtform (*forma totius*) zusammenfassen[1]) und diese gibt dann den gesammten Act der Essenz und bestimmt die Species innerhalb der Gattung der Substanzen, weshalb man sie selbst auch Species (*species*)[2]) oder Essenz (*essentia*)[3]) nennt. In dieser logischen Gesammtform ist dann die reale Einzelform natürlich nur ein Theil der durch die Formen dem Dinge verliehenen Speciesbestimmung (*pars formalis speciei*).[4])

Die Form also gestaltet das in sich selbständige Sein, welches die Materie verleiht, zum inhaltlich bestimmten. Da nun das geschaffene individuelle Einzelwesen nothwendig einer untersten Species in der Gattung der Substanzen angehört und darum inhaltlich sehr stark bestimmt ist, so kann unmöglich die ganz bestimmungslose Materie allein die Individuation herbeiführen; denn sie ist ihrem Seinsgehalte nach zur Gestaltung vieler verschiedener Einzeldinge geeignet und ganz indifferent dagegen, welches wirklich wird. Daher schreibt man denn die Constituirung des geschaffenen Einzeldinges (*individuum*) der Form in ihrer Vereinigung mit der Materie (*ut advenions materiae*) zu.[5]) Auch warum es so ist, lässt sich noch weiter zeigen. Die Form vereinigt sich nämlich nicht mit der gesammten Materie, sondern nur mit einem Theile derselben; da sie nun diesen formell bestimmt und dadurch von den anderen Theilen der Materie unterscheidet, wird sie selbst[6]) und das Resultat der Vereinigung nothwendig ein in sich begrenztes und innerlich gleichartiges Einzelding (*unum numero et particulare*).[7]) Es kann darum auch die Individuation nicht auf Rechnung der zu dem bereits constituirten Dinge hinzutretenden Accidentalformen gesetzt werden[8]); allerdings machen erst diese das Individuum kenntlich[9]); ebensowenig ist es nöthig, eine eigene reale Individuationsform anzunehmen, welche als allerletzte und speciellste der letzten Wesensform noch beigegeben wäre.[10])

10. Das durch die actuelle Vereinigung von Materie und Form gebildete Einzelding hat nun, wie die Erfahrung lehrt, verschiedene Eigenschaften an sich, die sich sehr deutlich in zwei Classen sondern. Die der ersten Art zeigen das Ding in Thätigkeit, die anderen lassen erkennen, dass auf das Ding eine Thätigkeit ausgeübt wird, dass es leidet. Da nun kein Ding auf derselben Grundlage leidend und

[1]) II. 18. 1. 3. *c.*; III. 2. 2. 3. *c.* — [2]) II. 1. II. 3. 1. *c.* — [3]) II. 18. 1. 3. *c.* — [4]) II. 1. II. 3. 1. *c.* — [5]) II. 18. 2. 1. ad 1. — [6]) II. 3. 1. 2. 3. *c.*; IV. 12. 1. 2. 3. op. 3. — [7]) I. 19. II. 1. 2. *c.* — [8]) I. 19. II. 1. 2. *c.*; IV. 43. 1. 4. *c.* — [9]) III. 10. 1. 3. *c.* — [10]) II. 18. 1. 3. *c.*

thätig sein kann[1]), so liegt schon die Vermuthung nahe, dass die beiden so verschiedenen Realprincipien des Dinges auch die Grundlagen dieser verschiedenen Erscheinungen an demselben seien.. Es fragt sich, ob die Eigenart der Principien es bestätigt. — Jede Thätigkeit in der Natur hat das Ziel, irgend eine Form zu verwirklichen, das Bestehende also irgendwie zu bestimmen.[2]) Also ist die selbst völlig bestimmungslose Materie unmöglich das Princip der Thätigkeit[3]); denn nichts kann geben, was es selbst nicht hat. Nur die Form selbst kann eine andere verwirklichen.[4]) Die Thätigkeit des Ganzen und alle seine dahin zu rechnenden Eigenschaften sind demnach auf die Form als ihr Princip zurückzuführen.[5]) Da jegliche Thätigkeit als ein Bewegen anfgefasst werden kann, kann man die Form auch das bewegende Princip nennen.[6]) Freilich kann die Form nur im Ganzen thätig sein; denn ohne die Materie kann sie nicht existiren, also auch nicht wirken.

Somit bleibt nur die Materie als Princip des Leidens übrig; sie ist die Ursache jeglicher passiven Potenz des Ganzen.[7]) Denn es entspricht ihrem völlig bestimmungslosen Seinsgehalt, bestimmt, d. h. aus einem Zustande des Seins in einen irgendwie anderen versetzt zu werden; eine solche Veränderung aber in sich aufzunehmen, heisst leiden. Jede solche Veränderung schliesst etwas Zweifaches in sich ein, ein privatives und ein positives Element[8]); sie entfernt nämlich eine Bestimmung, lässt aber noch etwas Reales übrig und verleiht diesem die neue Bestimmung. Damit also ein Ding verändert werden kann, muss es in ihm etwas geben, das auf keine besondere Bestimmung angewiesen, also selbst unbestimmt, dennoch aber real ist, um bestimmt werden zu können: also ein Princip, welches ebenfalls Position und Privation in sich vereinigt.[9]) Das ist der zweite Grund, gerade in der Materie das Princip der Veränderlichkeit zu erblicken; sie vereinigt jene beiden Momente, sofern sie als das Mittelding zwischen dem Nichtseienden (*nihil*) und dem irgendwie bestimmt Seienden (*aliquid*) die reale reine Möglichkeit ist. — Die Materie ist also das Princip jeglicher Veränderlichkeit, sowohl der zeitlichen[10]) als auch der örtlichen[11]) und der substantialen.[12])

[1]) II, 3. I. 1. f. 2. — [2]) II, 38. 1. 2. f. 4. — [3]) II, 7. II. 2. 1. op. 6. — [4]) II. 1. I. 1. 1. f. 3.; II, 13. 3. 1. ad 6. — [5]) II. 7. II. 2. 1. ad 2.; II, 30. 3. 1. *c.* — [6]) Hier setzt dann der Begriff der Natur ein. (I, 31. II. d. V.) — [7]) I, 19. II. 1. 3. f. 3.; II. 17. 1. 2. f. 1. — [8]) II. 3. I. 1. 1. f. 1. — [9]) Ibid. — [10]) II, 2. I. 1. 2. *c.* — [11]) I, 37. II. 2. 1. ad 4. — [12]) II, 3. I. 1. 2. *c.*

11. Daher erklärt sich auch, warum die Materie als relativ [1]) weniger vorzüglich bezeichnet wird, als die Form [2]) und das von beiden gebildete Ganze [3]); ihre Bestimmbarkeit ordnet sie nämlich der Form, durch welche sie bestimmt wird, in gewisser Weise unter; denn was von einem anderen beeinflusst wird, steht unter ihm.[4]) Allerdings theilt sie diese Wandelbarkeit auch der Form und dem Ganzen mit [5]); darum heisst es dann, sie verschlechtere die Form.[6])

Aus den letzten Erwägungen ergibt sich, dass Materie und Form ihrem Seinsgehalte nach auf's genaueste auf einander hingeordnet sind [7]), da sie — im allgemeinen betrachtet — genau einander entsprechen. Dieser allgemeine Satz wird später auch auf das Verhältniss der zweiten Materie zu den weiteren Formen angewandt [8]) und steht somit in enger Beziehung zu der Lehre von der Mehrheit der Wesensformen in einem und demselben Dinge.

12. Damit sind die allgemeinen Grundlagen der Lehre von Materie und Form, wie sie sich in dem naturphilosophischen Systeme Bonaventura's ausgestaltet, dargelegt; freilich sind die drei besonders eigenartigen Gedankenreihen Bonaventura's, die Lehre von der Zusammensetzung aller Substanzen aus Materie und Form, die Frage nach der Pluralität der Formen und die Theorie der *rationes seminales*, hier nur kurz in den Zusammenhang eingefügt worden. Ihre ausführliche Darlegung erfordert eine eingehende und vergleichende Behandlung einer Anzahl von Quellenstellen; diese aber hätte den Zusammenhang der allgemeinen Darstellung zu sehr unterbrochen. Es muss diese Darstellung also einer zweiten Arbeit vorbehalten bleiben.

---

[1]) I, 1. 3. 2. ad 1. — [2]) II, 7. I. 2. 1. op. 2. — [3]) II, 18. 1. 1. ad 3. — [4]) II. 31. 2. 2. op. 3. — [5]) I, 8. II. d. VI. — [6]) II, 7. II. 1. 2. ad 6. — [7]) II, 1. 1. 1. 1. sol. 1.; I, 33. 1. 1. op. 3. — [8]) II, 9. 1. 3. op. 3.; II, 15. 1. 2. op. 2.

Zur Psychologie des Kindes.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

(Schluss.)

VI.

Die Kindespsychologie bietet Baldwin die Grundlage zu einer neuen Descendenzlehre bezw. einer Modification der Anschauungen von Darwin und Lamarck, von Bain und Spencer. Die „Naturzüchtung" nimmt bei ihm den Charakter der „organischen Selection" an:

„Es gibt einen Process, durch den der Schauplatz der Anwendung der Naturzüchtung von den äusseren Beziehungen des Organismus, seinem Verhalten zu seiner Umgebung auf seine inneren Beziehungen übertragen wird. Er nimmt die Form der functionellen Accomodation von Lebensprocessen durch Variationen in den motorischen Reactionen des Geschöpfes selbst an, so dass nützliche Reactionen aus der Gesammtmasse der Reactionen ausgewählt werden.... Dieser Process enthält das neurologische Analogon des hedonischen Bewusstseins; und die beiden Seiten, von denen er sich uns im Bewusstsein der höheren Organismen zeigt, sind Lust und Schmerz.... Die Lebensgeschichte der Organismen setzt von Beginn an die Gegenwart des organischen Analogons für das hedonische Bewusstsein voraus."

Es liegt nämlich ein Vortheil in denjenigen Reactionen des Organismus, durch welche bestimmte Reizbewegungen erhalten und wiederholt, andere dagegen vermieden werden. Nun sind die ersteren die Reactionen auf Reize, die Lust verursachen, die letzteren die auf Reize, welche „Schmerz erregen." Zur Entwicklung durch Wiederholung ist aber noch das „Gesetz des Ueberschusses" nothwendig:

„Die Accomodation eines Organismus an einen Reiz wird, abgesehen von glücklichen Zufällen, durch eine fortgesetzte oder wiederholte Handlung auf diesen Reiz hin erreicht; und diese Wiederholung wird erreicht nicht durch eine von vornherein stattfindende Selection dieses Reizes oder der angemessenen Muskelbewegungen, auch nicht allein durch ihr zufälliges Vorkommen, sondern

durch die annähernde Wiederherstellung desselben durch Aeusserung der Energien des Organismus, die so sehr als möglich für die excessive Reizung derjenigen motorischen Organe concentrirt werden, die am besten sich durch frühere Gewöhnung dazu eignen, diese Reizung zu erhalten."

Diese Auffassung von der Anpassung stimmt zum theil mit denen von Bain und Spencer überein. Bei Bain treten die „Factoren der Adaption" in folgender Reihe auf: unbestimmte Bewegung, zufällig angepasste Bewegung, Lust, Erinnerung an die Lust, associirt mit der Erinnerung an die Bewegung, schliesslich angepasste Bewegung. Spencer's Theorie ist mehr physiologisch: Die Contractilität des Protoplasma führt zunächst zu einer unbestimmten contractilen Aeusserung durch die Masse hindurch, woraus unbestimmte Bewegungen von grosser Mannigfaltigkeit resultiren. Einige derselben sind zufällig mehr adaptiv als andere; darnach strebt in Zukunft ein stärkerer Strom von Energie, sich auf diejenigen Wege zu concentriren, auf welchen diese Bewegung stattfand. Diese Welle von „erhöhter nervöser Energie" bestimmt und fixirt einen „anatomischen Weg geringsten Widerstandes", der die Gewohnheiten und dauernden Anpassungen darstellt.

Baldwin bemerkt dagegen mit Recht,

„dass die Theorie den Organismus dem Risiko überlässt, durch Zufall eine Wiederholung des Reizes zu erfahren; gerade so wie er die Adaption durch den Zufall einer glücklichen Bewegung erlangte, so kann er diese nur durch die zufällige Wiederkehr des Reizes bewahren. Der Organismus wartet das zweite Mal gerade so auf den Zufall wie das erste Mal."

Baldwin glaubt die Unzulänglichkeiten dieser Theorie durch eine modificirte Auffassung von Lust und Schmerz vermeiden zu können. Diese Gefühle folgen nach ihm nicht aus den Reizungen und Bewegungen, sondern sind sie selbst oder doch ihre organische Basis.

„Wenn es die Reizungen des Organismus sind, wie Nahrungszufuhr, Berührung mit dem Sauerstoff der Luft, Gleichgewicht gegenüber der Wirkung der Schwere usw. — wenn es solche Dinge sind, welche die organische Basis für Lust bilden —, dann sind diese es, die dazu dienen, die motorischen Ueberschuss-Aeusserungen zu veranlassen, die den Ueberfluss und die Mannigfaltigkeit von Bewegung, die für die Selection nöthig ist, hervorbringen. Wenn es aber so ist, dann brauchen wir die erste zufällige adaptive Bewegung nicht, um Lust zu erzeugen und durch diese die Ueberschuss-Aeusserung herbeizuführen. Dasselbe gilt *mutatis mutandis* vom Schmerz."

Damit werden gewiss viele Willkürlichkeiten in der Zufallstheorie von Darwin, Spencer, Bain vermieden: aber nur auf Kosten anderer Zufälligkeiten. Woher hat der Organismus seine spontanen Be-

wegungen, bezw. woher der erste Organismus? Warum ist Nahrungsaufnahme Lust, warum zweckwidrige Bewegung Schmerz? Woher überhaupt Lust und Schmerz? Baldwin sagt: das sind gegebene Thatsachen. Aber es könnte doch ganz anders sein; warum ist es also gerade so? Sodann würde diese Erklärung der Anpassung nur auf die Thiere Anwendung finden können, die Pflanzen empfinden nicht Lust und Schmerz bei ihrer Bewegung.

Auch in der Theorie der Uebertragung adaptiver Functionen, also in der Frage der Vererbung, schliesst sich Baldwin weder den „Neu-Darwinisten" mit ihrer ausschliesslichen Betonung der Variationen an, noch den „Neu-Lamarckisten", welche erworbene Eigenschaften vererbt sein lassen, sondern sucht zwischen beiden zu vermitteln. Er will die Naturzüchtung, wie schon bemerkt, durch „die organische Selection" ergänzen.

„Dies Princip kann ganz allgemein in folgender Weise charakterisirt werden. Erworbene Charaktere oder Modificationen oder individuelle Anpassungen — alles das, was wir in früheren Capiteln unter dem Begriff der Accomodation kennen gelernt haben — werden zwar nicht direct vererbt, jedoch sind sie indirect von Wichtigkeit für die Bestimmung der Entwicklungsrichtung. Solche Accomodationen und Modificationen erhalten nämlich gewisse Thiere am Leben, schützen sie als die Träger gewisser congenitaler Variationen vor einer vernichtenden Wirkung der Naturzüchtung und gestatten, dass in der nächsten und den folgenden Generationen diese Variationen in derselben Richtung sich verstärken: Variationen in anderer Richtung werden dagegen nicht erhalten und gehen verloren. Die Art wird somit in derjenigen Richtung, die durch die zuerst congenital entstandene Variation angedeutet war, fortschreiten, und wird allmählich eben diese Variationen, die zuerst nur individuell vorhanden waren, anhäufen. Inbezug auf diese Charaktere wird das Resultat dasselbe sein, als wenn die Accomodationen direct vererbt wären, und die Erscheinung, dass sie erhalten und vererbt werden können, wird in diesen Fällen vollkommen erklärt."

Aber die Vererbbarkeit selbst musste doch auch erklärt werden, sie tritt ohne alle Ursache rein zufällig auf. Sodann würde die bestimmte Richtung der Entwicklung durch Häufung bestimmter Anpassungen wohl eine Erklärung finden: aber welche Resultate würden bei dieser Häufung zu tage treten! Welch' unförmliche Fleischklumpen könnten und müssten da zum Vorschein kommen! Von einer Symmetrie, Regelmässigkeit, Schönheit der Organe könnte keine Rede sein.

VII.

Alle Entwicklungstheoretiker müssen die Wiederholung der Thätigkeiten als Entwicklungsfactor des Organismus postuliren; die

Erklärungen aber, die Spencer und Bain durch auf das Lustprincip gegründete Gewohnheit zu geben suchen, sind, wie auch Baldwin zeigt, unzulänglich. Dagegen kann nun Baldwin von seinem Standpunkte aus die Gewohnheit als „Tendenz des Organismus" erklären, „durch Bewegung mit vortheilhaften Reizungen in Berührung zu bleiben", oder allgemeiner: „Die Tendenz des Organismus, seine vitalen Reizungen zu erlangen und zu bewahren."

„Nach dieser Auffassung beginnt eine Gewohnheit, bevor die Bewegung, welche sie illustrirt, wirklich stattfindet: der Organismus ist gleichsam mit einer Gewohnheit begabt. Sein Lebensprocess schliesst gerade die Tendenz in sich, welche die Gewohnheit befestigt und erweitert."

Ebenso einfach glaubt er mit dieser Auffassung die Accommodation des Organismus erklären zu können:

„Ein Organismus accomodirt sich oder lernt neue Adjustirungen einfach dadurch, dass er die Bewegungen, die er bereits besitzt, seine Gewohnheiten, in erhöhter oder übertriebener Weise übt. Die Accomodation ist in jedem Falle einfach das Resultat und die Frucht der Gewohnheit selber, die geübt wird. Dies wird klar, wenn wir uns daran erinnern, dass nach unserer neuen Auffassung der Gewohnheit jede durch Gewohnheit geleitete Handlung eine Handlung ist, durch die eine wohlthätige Reizung oder Erfahrung erlangt wird; nun ist es aber das Resultat einer jeden Aneignung von wohlthätiger Erfahrung, eine überschüssige Lustwelle von Bewegung zu erzeugen, aus der nach demselben Kriterium neue Adjustirungen ausgewählt werden.... So werden diese späteren Adjustirungen zu Accomodationen. Jede solche Accomodation wird einfach durch die gewöhnliche Uebung der Gewohnheit erreicht und ist ein Resultat der letzteren." [1])

Darin haben wir eine ganze Reihe von willkürlichen Annahmen. Beginnen wir mit der Accomodation. Rein unerklärt bleibt die „überschüssige Lustwelle", der „Kraftüberschuss" nach den ersten Bewegungen. Baldwin scheint hier denselben Gedanken wie Wundt im Sinne zu haben, wenn dieser durch die „Heterogenie der Zwecke" die Weiterbildung der Organismen erklären will. Wundt meint, es erreiche das Individuum durch jede Handlung mehr als es erstrebt habe. Aber das widerstrebt der Erfahrung und dem Gesetze von der Erhaltung der Kraft bezw. dem Causalitätsprincip. Die Regel ist, dass das Individuum erlangt, was es erstrebt, eher begreift und erfährt man ein Zurückbleiben hinter dem beabsichtigten Ziele. Und so ist es auch die Regel, dass die Lustbewegungen in derselben Intensität sich wiederholen, oder vielmehr, dass die Lust mit der Zeit abnimmt.

[1]) S. 201.

Doch liegt die Hauptschwierigkeit nicht in der Accomodation, sondern in der Gewohnheit, wie sie Baldwin erklärt: hier wird der radicale Entwicklungstheoretiker zum Nativisten. Die Gewohnheit ist eine dem Organismus angeborene Eigenschaft! Wir können aber mit Recht fragen: Woher kommt dem Organismus „die Tendenz, seine vitalen Reizungen zu erlangen und zu bewahren"? Baldwin antwortet: weil diese Reizungen wohlthuend sind. Aber warum sind sie wohlthuend? Und dann — das ist die Hauptsache — woher das wohlthuende Gefühl bei einem Protoplasma, das soeben von der untersten Stufe aus seine Entwicklung beginnt?

Darauf erhalten wir nun freilich eine Antwort, die an sich schon ganz ungeheuerlich, aber bei einem radicalen Entwicklungsfanatiker geradezu frappirt: Lust- und Schmerzgefühl, das Bewusstsein überhaupt, sind etwas Ursprüngliches, etwas Gegebenes. Er kritisirt die Erklärungen von Spencer, welcher das Bewusstsein im Laufe der Entwicklung, speciell durch zufällige Bewegungs-Adjustirungen entstehen lässt, sowie auch die von Romanes, der die Grenze zwischen bewusstem und unbewusstem Leben verwischt und meint, dass in dem Maasse, wie wir in der Stufenleiter hinabsteigen, Ausdrücke, wie Empfinden, welche Bewusstsein voraussetzen, allmählich ihrer Bedeutung entkleidet werden; statt dessen erklärt er: „Wir können sagen, dass das Leben mit selectiver Reaction als Theil seiner ursprünglichen Ausstattung begann, und zugleich mit Bewusstsein d. h. mit Empfindung von Lust und Schmerz." Nun, diese Erklärung vermeidet allerdings den Widerspruch, in den sich Romanes verwickelt, in dem er die selective Reaction des Organismus als Kriterium des Geistes bezeichnet, und diesen wiederum durch die Selection entstehen lässt. Sie ist sich auch consequent: wenn man einmal das Leben als gegeben voraussetzen darf, dann auch das Bewusstsein: auf eine Hand voll Wirkungen ohne Ursache mehr oder weniger kommt es nicht an. Und auch darin hat Baldwin Recht, dass man eher annehmen kann, das Leben trete sogleich mit Bewusstsein auf, als dass man später noch einmal eigens das Bewusstsein von selbst auftreten lässt. Freilich ist dies blos logisch betrachtet richtig: sachlich ist es eine unumstössliche Thatsache, dass es Leben gibt ohne Bewusstsein, und dass also, wenn alles durch Entwicklung erklärt werden muss, wie Baldwin vorgibt, dann auch das Bewusstsein eine höhere Stufe der Entwicklung darstellt, und also dieses später aufgetreten sein muss. Es sind also blos hochtönende Phrasen, mit

welchen Baldwin diese sachlichen Ungeheuerlichkeiten seiner eigenen Theorie verdecken will, wenn er declamirt:

„Inwiefern wir dies eine »Variation« nennen können, kann natürlich zweifelhaft sein. Sicher ist dies eine Variation in der Natur, dies furchtbare Ding, Leben genannt, das als Träger des Geistes noch furchtbarer wird. Aber ist diese Annahme nicht einfacher als die andere Seite des Dilemmas, die zuerst die Annahme eines Lebens ohne Bewusstsein verlangt, und dann etwas später die weitere Annahme eines mit dem Leben verknüpften Bewusstseins?“ [1])

Nun, wenn das Leben und noch mehr das Bewusstsein etwas so Furchtbares sind, so sollte man nicht so leichtfertig an dasselbe herantreten, sich nicht vermessen, alle seine Aeusserungen genetisch erklären zu wollen. Uebrigens ist dies eine sehr bequeme und einfache Methode der Deseendenztheorie: Was man nicht erklären kann, setzt man als gegeben voraus; einfacher wäre es dann freilich, nicht blos Leben und Bewusstsein zusammen, sondern alles auf einmal in's Dasein treten zu lassen.

Darum hat es gar keinen Zweck, noch eigens den Ursprung der Ausdrucksbewegungen, des Gedächtnisses, der Aufmerksamkeit, der Association, des Wollens erklären zu wollen. Das alles wird ebenso leicht als gegeben angenommen, als das Bewusstsein, und der Ursprung solcher Geistesthätigkeiten, wie des Gedächtnisses, der Association, des Wollens ist ohne ursprüngliche Fähigkeit ebenso wenig möglich als das Bewusstsein. Alles z. B. was Baldwin aus der Psychologie des Kindes weitläufig ausführt, um den Ursprung des Wollens zu erklären, zeigt höchstens auf welche Weise der Wille nach und nach seine Thätigkeiten äussert, nicht aber wie das Wollen selbst wird.

„Das Wollen“ — so fasst er seine Willensentwicklung zusammen — „entsteht, wie wir nachgewiesen haben, als eine Erscheinung andauernder imitativer Suggestion. Das bedeutet: Wollen entsteht, wenn eine erinnerte Vorlage mit anderen erinnerten oder vorgestellten Vorlagen schwankt, und wenn alle Verbindungen im Denken und Handeln von ihnen allen anfangen, zusammen in Bewegung gesetzt zu werden. Der Rest des Motivs nebst der Ueberschuss-Function ist das, was wir Aufmerksamkeit nennen, und die schliessliche Coordination von allen betheiligten motorischen Elementen ist das Wollen. Die physische Basis des Gedächtnisses, der Association, des Denkens ist also auch die des Willens. — Das Cerebrum und pathologische Fälle zeigen deutlich, dass Abulie imgrunde ein Defect der Synthese in der Perception und dem Gedächtnisse ist, der durch eine oder mehrere Störungen in dem Vorlagen-System entsteht, dessen Entwicklung im Vorstehenden skizzirt worden ist. Ferner werden alle selectiven, synthetischen, assimilativen, wiedererkennenden und denkenden

[1]) S. 198.

Functionen durch motorische Gewohnheit und Accomodation in der angegebenen Weise möglich gemacht." [1])

Man kann diese Begriffsbestimmungen von geistigen Acten, von Wollen, Aufmerken, Gedächtniss zum mindesten nicht besonders klar nennen; viel klarer stehen sie durch die unmittelbare Wahrnehmung vor den Augen unseres Bewusstseins; den im Bewusstsein erfassten Momenten derselben substituirt Baldwin äussere Anzeichen derselben, wie er sie bei seinen Experimenten angewandt oder gefunden hat. Das Motiv des Wollens, das begehrenswerthe Object nennt er „Vorlage", den Einfluss des Gewollten auf den Willen „imitative Suggestion". Freilich läuft dabei ein sachlicher Fehler unter. Das Kind braucht nicht durch äussere Vorlagen von seiten eines Experimentators, nicht durch Nachahmung Anderer zum Wollen angeregt zu werden; die begehrenswerthen Gegenstände, anfangs Nahrung, Farbe usw. ziehen es von selbst an. Wenn der Wille nicht eine angeborene Fähigkeit wäre, der nur ein entsprechendes Object geboten oder sich selbst vorzustellen brauchte, würde alle „Suggestion" von aussen zur Nachahmung nichts nützen. Die Nachahmung und Suggestion kann die Willensäusserung fördern, beschleunigen usw., aber nicht erzeugen. Freilich mag in der allerersten Zeit das Kind rein automatisch eine Bewegung nachahmen, rein automatisch, d. h. ohne Willen der Mutterbrust sich nähern, nach schönen Farben greifen, Bewegungen Anderer nachahmen, aber der Experimentator bewirkt durch seine Einflüsse auf die Bewegungen des Kindes nicht das Wollen, d. h. das bewusste Verlangen und Erstreben der vorgelegten Farben, sondern dasselbe muss aus dem innersten Seelengrunde nach gehöriger Entwicklung entstehen.

Nicht das Vorlegen des begehrlichen Gegenstandes, nicht das Vormachen der Bewegung, sondern der Gegenstand selbst bewirkt durch seine Angemessenheit für den Begehrenden die Aeusserung des Begehrungsvermögens. Vorhalten, Vormachen, Experimentiren kann die Genesis des Wollens erleichtern, nicht schaffen. Es ist aber ein grosser Misgriff, das Nebensächliche einer Erscheinung für die Erscheinung auszugeben und dann den Anspruch zu erheben, mit der Erklärung der ersteren die zweite erklärt zu haben.

Ueberhaupt legt Baldwin bei der Behandlung der geistigen oder psychischen Thätigkeiten zu viel Gewicht auf die körperlichen durch das Experiment controlirbaren Beziehungen; die innere durch das Bewusst-

[1]) S. 448.

sein so klar gezeigte Seite wird zum mindesten sehr dürftig berücksichtigt. Insbesondere ist ihm das motorische Moment die Hauptsache. Er nähert sich darin in auffallender Weise der Psychologie Herzen's und Münsterberg's, die das ganze geistige Leben durch Muskelbewegungen zu erklären suchen. Eine sehr scharfe aber durchaus zutreffende Kritik fand diese Psychologie des letzteren durch den Psychophysiker G. E. Müller, der dieselbe aber nicht allzuweit ausdehnen wollte, aus Furcht, er möchte am Ende starke Muskelverrenkungen durch seine fortgesetzte geistige Kritik erfahren!

Indes auch in der Erklärung der körperlichen Seite der psychischen Acte ist Baldwin nicht immer glücklich; durch das völlige Aufgehen seiner Vorstellungswelt in dem Entwicklungsgedanken übersieht er die klarsten Thatsachen und Verhältnisse. So meint er, die Streitfrage der Physiologen, ob das Lust- und Schmerzgefühl an besondere Nerven gebunden sei, oder nur als Nebenerscheinung anderer Nervenreizungen auftrete, durch seine neue Entwicklungslehre endgültig lösen zu können. Er bemerkt, dass

„der Sitz des Nervenapparates für Lust-Schmerz als Empfindung in den Muskeln sich befindet. Nach dieser Ansicht hat sich dieser Nervenapparat entwickelt, um die Krümmungs- und Ausdehnungsbewegungen zu rapportiren; diese Bewegungen treten an Stelle der lust- und schmerzerzeugenden Reize ein, an die sich der Organismus accomodirt hat."

Hier tritt die übermässige Betonung der Bewegungen des Organismus recht auffällig hervor. Der Organismus krümmt sich, zieht sich in sich zusammen, um dem Schmerz gleichsam einen kleineren Raum darzubieten, er dehnt sich aus, um die Lust reichlicher zu geniessen! Aber das beweist nicht die Identität von Bewegungen mit Gefühlen, und beweist nicht, dass solche Bewegungen sich von selbst einen Nervenapparat gezüchtet haben.

Sehr unglücklich ist der Versuch, die Verbreitung des Schmerzgefühls bezw. der Schmerznerven über den ganzen Körper gegenüber der Localisirung des Lustgefühls bezw. der Lustnerven begreiflich zu machen.

„Wenn der Schmerz-Reiz (in der Rassenentwicklung) regelmässig und eigenthümlich genug gewesen ist, dann hat er möglicherweise selbst einen besonderen Apparat erlangt; das muss die Untersuchung entscheiden. Wenn aber dies nicht der Fall ist, dann ist kein solcher Apparat da, und das letztere ist wahrscheinlich bei der Lust der Fall. Der Reiz zu angenehmer Function ist so allgemein und normal, dass die Lust nicht besonders specialisirt ist, weder im Organismus noch, wie sehr einleuchtend ist, im Bewusstsein. In dem speciellen Falle jedoch, wo eine Function eine beständige, richtige und gleichmässige ge-

wesen ist, da finden wir Lust so scharf ausgesprochen und bestimmt localisirt wie Schmerz, z. B. bei der Sexualfunction. Es ist durchaus nicht unwahrscheinlich, dass diese Function einen Nervenapparat für Lust besitzt!“ [1])

Es ist doch einleuchtend, dass, wenn die Beständigkeit, Wichtigkeit und Gleichmässigkeit das Lustgefühl scharf ausprägt und bestimmt localisirt, dann vor allem die Arm-, Hand- und Fussbewegungen, und noch mehr die Bewegungen der Sprachwerkzeuge den stärksten Lustapparat besitzen müssten; und doch fehlt derselbe vollständig, jedenfalls äussert er sich nicht ausgesprochen. Auch die Kau- und die Schlingbewegungen sowie die Bewegungen der Zunge müssten eine viel intensivere Lust erzeugen als die Sexualfunctionen, denen sie doch hierin sehr weit nachstehen, während sie unendlich häufiger geübt werden als das Fortpflanzungsgeschäft. Es ist ja auch nicht die Bewegung der Zunge, sondern auch die ruhende Zunge, der ruhende Gaumen, welcher die Lust empfindet.

Die teleologische Erklärung liegt so ausserordentlich nahe, und befriedigt ganz allein. Die Thätigkeiten der Ernährung des Individuums und der Fortpflanzung der Gattung sind so wichtig, dass die Natur sie durch eigene Lustgefühle sichert, gleichsam von dem Individuum erzwingt. Gehen, Handbewegungen und Sprechen haben nicht diese fundamentale Wichtigkeit; jedenfalls ist für ihr Zustandekommen durch den gewöhnlichen Reiz, den sie selbst bieten, und durch die Noth des Lebens hinlänglich gesorgt. Der Schmerz dagegen hat die Aufgabe, den Organismus vor schädlichen Einflüssen, Verwundungen, Functionsstörungen, welche den ganzen Körper treffen, zu warnen und zu schützen, und darum sind die Schmerznerven, jedenfalls die Schmerzempfindlichkeit, über den ganzen Körper verbreitet.

Aber nicht blos teleologisch, sondern auch causal oder selbst logisch ist die gegebene Erklärung von der Entstehung der Lust-Schmerz-Nerven unhaltbar. Logisch ist das Organ, der Apparat für die Function da; diese ist das *posterius*, jener das *prius*. der Darwinismus muss die Function durchweg als die Ursache des Organs, des Apparates ausgeben. Man sucht dem Widerspruch mit dem Causalitätsprincip dadurch zu entgehen, dass man allmählich das unvollkommene Organ sich zum vollkommeneren durch Uebung ausbilden lässt. Das ist insofern nicht ganz unmöglich, als ein schon vorhandener Apparat sich durch Uebung innerhalb bestimmter enger Grenzen fortbilden kann; aber niemals geht die Weiterbildung über

[1]) S. 451 f.

sehr enge Grenzen, wie sie namentlich die Arten, Gattungen bestimmen, hinaus, am allerwenigsten kann ein ganz neues Organ erzeugt werden. Wollte man aber auch alle diese Möglichkeiten zugeben: dass sich ein Lustorgan durch Uebung bilde, ist durchaus unmöglich. Wohl mögen andere Organe durch Uebung eine grössere Fertigkeit erlangen und innerhalb enger Grenzen das Organ vervollkommnen: bei der Lust und ihren Organen ist es gerade umgekehrt; durch die häufige Wiederholung stumpft sich das Lustgefühl ab, das Lust-Organ wird durch den häufigen Gebrauch mehr geschädigt als gefördert und vervollkommnet.

Man wird dagegen freilich einwenden, die Entwicklung der Lustnerven oder ihrer Entstehung sei nicht auf das individuelle Leben eines Menschen einzuschränken, sondern es habe sich im Laufe unzähliger Generationen der jetzige Zustand ausgebildet. — Aber wenn im Leben des einzelnen Individuums die Uebung nichts bewirkt, dann bewirkt sie auch nichts in unzähligen Generationen. Sodann ist ja einleuchtend, dass manche Menschen einzelne Fähigkeiten so stark üben, Hände und Finger, die Zunge so oft bewegen, dass alle Generationen der Thiere vor dem Auftreten des Menschen kaum so oft den Zeugungsact vollbracht haben. Diese Menschen müssten dann schon in ihrem individuellen Leben ihre Hände, Finger, Zunge, zum vollkommensten Lustorgan ausgebildet haben, jedenfalls die vielen Generationen von Menschen, welche sich in Schwätzen, Greifen usw. geübt haben.

Ganz unzureichend sind die Erklärungen, welche Baldwin auf Grund der Entwicklungslehre von den höheren Geistesthätigkeiten gibt. Das Princip der „Gewohnheit“ ist ihm der formale Ausdruck des logischen Princips der Identität als geistiges Verlangen nach Einheit in den Wiederholungen, das Princip der „Accomodation“ formaler Ausdruck des Princips vom zureichenden Grund, durch das wir bestimmt werden, in einander widersprechenden Erfahrungen an etwas Bestimmtes zu glauben!

Beide Principien sollen nun bei der Begriffsbildung, die übrigens sehr dürftig behandelt wird, thätig sein. Darüber handelt sehr eingehend W. Ament in der Schrift: „Die Entwicklung von Sprechen und Denken beim Kinde“[1]), specieller B. Erdmann in der Abhandlung: „Die psychologischen Grundlagen der Beziehung zwischen Sprechen

[1]) Leipzig 1899. S. 140 ff.

und Denken!“[1]) Vgl. auch G. Lindner, „Aus dem Naturgarten der Kindersprache!“[2])

Th. Ziehen hat die Associationen des Kindes einer eingehenden experimentellen Untersuchung unterzogen, die nach dem Standpunkte dieses Associationspsychologen allerdings das gesammte geistige Leben des Kindes ausmachen. Sie können also, insofern sie auf exacter Beobachtung beruhen, als Ergänzung und Berichtigung der Baldwin'schen Behauptungen über die Genesis des Geisteslebens dienen.

Ziehen hält als Associationspsycholog auch die Urtheile für Associationen, die Associationen von Vorstellungen im gewöhnlichen Sinne des Wortes nennt er im Unterschiede von den Urtheilen „springende Associationen!“ Im Alter von 8-14 Jahren werden die beiden Associationsformen nicht so strenge psychologisch geschieden wie im späteren Alter. Die Zunahme von Urtheilsassociationen wurde während eines Zeitraumes von $2^1/_4$ Jahren beobachtet und in starker Abhängigkeit von Nachahmung und Erziehung gefunden. Einer Associationsform folgen meist mehrere bis zu zehn nach. Diese „Perseveration“ findet sich auch bei manchen physiologischen Erschöpfungszuständen, sowie bei angeborenem Schwachsinn.

Wortassociationen sind selten, ca. 2%. Am häufigsten waren Wortergänzungen: Bett-Federn, Post-Karte. Reimassociationen sind noch seltener als bei Erwachsenen, ebenso die geläufigen Wortverbindungen.

Dass Kinder wenig in allgemeinen Begriffen denken, zeigte sich deutlich in dem Vorwalten der Individualassociationen. Während bei Erwachsenen in 80% der Fälle das zugerufene Reizwort eine Allgemeinvorstellung weckt, und diese wieder eine solche, wecken bei Kindern Individualvorstellungen meist wieder solche, und gerade am stärksten bei den begabteren. Besonders herrschen die räumlich bestimmten Associationen vor, sie sind häufiger als die zeitlich und räumlich bestimmten.

Als wichtigste Ursache der Association zeigte sich nicht unmittelbare Aehnlichkeit der Vorstellungen, sondern die Gemeinsamkeit von Partialvorstellungen. Der Begriff der Partialvorstellung darf dabei nicht zu enge genommen werden: Nennt man von zwei associativ so verknüpften Vorstellungen die Partialvorstellung a, die Totalvorstellung b, so braucht a nicht immer in b enthalten zu sein, wenn

[1]) Archiv für system. Philos. Bd. II. 1896. u. ff. — [2]) Ein Beitrag zur kindlichen Sprache und Geistesentwicklung in den ersten vier Lebensjahren. 1898.

a nur öfter oder auch nur einmal darin enthalten war. Deutlichkeit und „Constellation" der Vorstellungen waren von geringerer Bedeutung für die Verknüpfung, dagegen spielte der gleiche Gefühlston der Vorstellung oder Empfindung eine wichtige Rolle.[1])

In allen diesen Ergebnissen findet sich nichts, was eine genetische Erklärung im Sinne Baldwin's verlangte, sie lassen sich alle nach der „gemeinen" Psychologie verstehen.

In neueren Arbeiten hat Baldwin seine „organische Selection" speciell auf das menschliche Denken ausgedehnt. Aus der grossen Fülle der Gedankenvariationen erhalten sich einige, andere verschwinden in derselben Weise wie aus allen möglichen Reactionen auf äussere Reize die für das Individuum günstigen festgehalten werden, die anderen verschwinden.[2]) — Das ist eben der grosse wunde Fleck des Darwinismus: Woher kommen die zahlreichen Variationen, aus denen dann die besseren durch Selection erhalten bleiben? Woher die ersten geistigen Denkacte und Begriffe, aus denen die werthvollsten erhalten bleiben?

VIII.

Auch Fachmänner, welche die Bedeutung der Arbeiten Baldwin's anerkennen, müssen bedauern, dass er zu sehr Naturphilosoph und zwar im Sinne des Darwinismus ist, und den Entwicklungsgedanken, der selbst in der Biologie so problematisch ist, sogar auf die Psychologie überträgt. W. Ament gibt in einer Besprechung der Kindespsychologie Baldwin's zu, dass in derselben zum ersten Male der Versuch einer einheitlichen theoretischen Zusammenfassung des kindespsychologischen Thatsachenmaterials vom genetischen Standpunkte aus vorliegt, ein Versuch aber, welcher „durch das Streben nach einer exacten Richtung einerseits, einer extrem naturphilosophischen Speculation anderseits in einen seltsamen Conflict geräth". „Er sucht die Entwicklungsgedanken Darwin's, Spencer's und Romanes' auf dem Gebiete der Psychologie auszubauen, wobei erklärlicher-

[1]) Die Ideenassociation des Kindes. Sammlung von Abhandlungen aus dem Gebiete der pädag. Psychologie und Physiologie. 1898. I, 6. — [2]) Vgl.: On selective thinking. *Psychol. Review.* 1898. V, 1-24. Zeitschr. für Psychol. und Physiol. d. Sinnesorg. 1898. XVIII. S. 458.

weise das Kind in den Vordergrund des Interesses gerückt wird, wenngleich sich die biologische Entwicklung mehr als gerechtfertigt breit macht, und die geistige Entwicklung völlig von ihren Principien abhängig erscheint:"

Dieser Conflict, den Ament seltsam findet, ist derselbe, der in der ganzen Entwicklungslehre immer wiederkehrt: man behauptet, auf exacte Thatsachen sich zu stützen, und trotzdem ist die ganze Theorie naturphilosophische Speculation. Dieser Widerspruch tritt bei Baldwin freilich noch stärker hervor, weil er, die letzten Consequenzen des Darwinismus ziehend, nun sogar die geistigen Thatsachen durch Experiment und Speculation in die Theorie hineinzwängen will. Wie die biologischen Thatsachen von den Darwinisten durch die unerklärten Schlagwörter: Vererbung, Variation usw. gemeistert werden, so leistet unserem darwinistischen Kinderpsychologen alles das Schema der „Gewohnheit und Accomodation", woraus er ohne weiteres auch das „Denken" des Kindes begreiflich findet; freilich von den schweren Problemen der Begriffsbildung hat er keine Ahnung.

In demselben Sinne spricht sich auch der genannte Kritiker Baldwin's aus:

„Mir scheinen die sklavische Abhängigkeit der psychologischen Entwicklung von der biologischen und der schematische Aufbau im Detail (die ewige Wiederkehr von »Gewohnheit« und »Accomodation« als Principien höherer Entwicklungen) die Grundfehler der Theorie zu sein, welche mangels genügender empirischer Forschungen überhaupt sehr speculativ aufgebaut werden musste."

Ebenso wie die Darwinisten weiss Baldwin Einzelerscheinungen und subjective Ansichten zu „Gesetzen" und „Thatsachen" zu stempeln. Diese Sucht zu verallgemeinern und die vielen Uebertreibungen zu tadeln, sieht sich auch Ament veranlasst; derselbe hat aber auch sehr gewichtige Einwände gegen die von Baldwin so sehr gepriesene „dynamogenetische Methode:"

„1. ist sie nicht völlig einwandfrei, weil Nebeneinflüsse auf Handbewegungen durch Schmerz, Lust, Ermüdung, Ablenkung der Aufmerksamkeit schwer zu eliminiren sind.

2. sind die Resultate nicht absolut eindeutig.[1])

3. ist sie nicht auf alle Seelenvorgänge anwendbar, insbesondere nicht auf höhere geistige Functionen, was Baldwin unter dem Einfluss seiner Theorie gar nicht gemerkt zu haben scheint.

---

[1]) Vgl.: Marg. Schellenberger, Professor Baldwin's Method of study the colour perception of children. (*The Amer. Journal of Psychol.* Vol. VIII.)

4. existiren eine Reihe anderer Ausdrucksmethoden, welche jene Gebiete erschliessen, wo Baldwin's Methode machtlos ist.“ [1])

Manche der äusserst hypothetischen Erklärungen Baldwin's von der Entwicklung und Entstehung des Geisteslebens könnte man noch hingehen lassen, wenn die Entwicklung der organischen Welt als Thatsache feststände; dann handelte es sich eben nur darum, von dem wirklich Gegebenen Rechenschaft zu geben, die Entwicklung von der organischen Natur auf das Seelenleben zu übertragen. Aber nun ist die Descendenzlehre selbst nur eine Hypothese, deren Berechtigung erst durch die Erklärung der einzelnen Momente der Entwicklung dargethan werden kann. Darum haben wir nur die Stütze einer sehr schwankenden Hypothese durch eine Menge ebenso schwankender Hypothesen. Durch schwankende Stützen, mögen deren noch so viele von noch so vielen Baumeistern herbeigeschleppt werden, wird ein ruinenhafter Bau niemals gefestigt werden. Die vielfache Berufung Baldwin's auf die Uebereinstimmung der Forscher ist darum ohne Werth. Die Descendenz ist allerdings seit einigen Decennien beliebte Modesache geworden; es wird auch manche andere wissenschaftliche Phantasie in der Vergangenheit und Gegenwart Modesache werden und sein: die Moden ändern sich aber; wenn sie auch noch so bizarr und närrisch sind, halten sie sich oft lange und erlangen allgemeine Verbreitung; dann kommt eine noch bizarrere und verdrängt sie.

Wenn es aber doch eine so unschuldige und unschädliche Sache mit der Entwicklungs-Mode wäre wie mit der Kleider-Mode! Baldwin scheint die Sache allerdings nicht so ernst zu nehmen. Er ladet diejenigen Leser zur eingehenden Untersuchung ein, welche an genetischen Fragen Freude finden. Aber so harmlos nehmen die Descendenztheoretiker die Sache gewöhnlich nicht. Fast ausnahmslos geht ihr Bestreben darauf, eine höhere Intelligenz bei der Weltbildung auszuschliessen. Bei Baldwin finden wir hierin insofern einen Fortschritt, als er die darwinistische Zufallsentwicklung verwirft und psychologische oder physiologische Begründungen versucht. Insofern er dabei stehen bleibt, das Leben und das Bewusstsein als gegeben zu betrachten, lässt er sogar der Causalität einer höheren Macht Platz.

---

[1]) Zeitschrift für Philos. u. philos. Kritik von R. Falckenberg. 1899. 114. Bd. 1. Heft. S. 124 ff.

Von diesem Zugeständnisse ausgehend, können wir die Existenz einer solchen mit zwingender Evidenz nachweisen. Wenn ein lebendiger Organismus in's Dasein gesetzt wird, der nach seinen inneren Gesetzen sich nach und nach zu dem höchsten Geistesleben, wie es die Menschheit jetzt besitzt, entwickelt hat, so verlangt das nicht weniger Macht und Weisheit, als wenn der Mensch und die gesammte jetzige Cultur des Menschen auf ein Mal in's Dasein treten sollte. Letzteres ist aber ohne schöpferische Weisheit nicht möglich. Also auch ersteres nicht.

Nachtrag. In dem neuesten Hefte der „Philos. Studien" erhebt Wundt gewichtige Bedenken gegen die von uns oben skizzirte „Psychologie des Lesens" von Erdmann und Dodge. Diese Forscher haben bei der momentanen Exposition der Buchstaben die physiologischen Bedingungen des Sehens nicht berücksichtigt. Ihr Apparat hatte zwei Mängel: „Der eine besteht in den nothwendig bei dem raschen Beleuchtungswechsel eintretenden Adaptionsstörungen, der zweite in der enormen langen Dauer des Netzhautbildes." [1])

[1]) 15. Bd. 3. Heft. S. 287 ff.

Die Lehre des hl. Hilarius von Poitiers (und Tertullian's) über die Entstehung der Seelen.

Von Dr. A. Beck in Amberg.

Die Seelenlehre des hl. Hilarius ist zum theil falsch aufgefasst worden, insofern behauptet wurde, er lehre eine Präexistenz der Seelen, zum theil nicht ganz richtig, insofern der Heilige lehren soll, Gott erschaffe jede einzelne Menschenseele. — Was den ersten Punkt betrifft, so sagt Hilarius, dass Gott alle unvernünftigen Wesen durch sein bloses Wort hervorgerufen, bei Schaffung der Seelen aber deren Production zuvor gewissermaassen überlegt habe gemäss den Worten: „Lasset uns den Menschen machen nach unserem Bild und Gleichnisse." Die Seele ist daher in Gottes Wort längst geschaffen, bevor der Leib in's Dasein gerufen wurde. Infolge dieses Denkens Gottes ist die Seele denkfähig. Den Wesensunterschied zwischen Leib und Seele deutet die hl. Schrift schon dadurch an, dass sie den Rathschluss Gottes betreffs der Erschaffung der Seele viel früher berichtet (*Gen.* I, 26), als die Bildung des Leibes (ib. II, 7)[1]

Was den Ursprung der Seelen betrifft, so wird allgemein angenommen, Hilarius lehre in strengem Sinne den Creatianismus.[2] Das Werden der Seelen vermittels körperlicher Zeugung verwirft er mit aller Entschiedenheit. „Jede Seele ist Gottes Werk, die Zeugung des Fleisches dagegen erfolgt immer aus dem Fleische."[3] „Niemals wird die Seele von einem Menschen denen gegeben, die ihren

[1] *In ps.* 118, lit. X, 4. 7; *In ps.* 129, 5; vgl. ed. maur. I, 493 *b*; Natal. Alex., *Hist. eccl.* IV. saec. IV. cap. II. art. 13, 8 (ed. Ferrar. 1759). — [2] Frohschammer, Ueber den Ursprung der menschlichen Seele. S. 23; Kleutgen, Zeitschr. f. kath. Theol. VII (1883) 202; Schwane, Dogmengesch. I, 2. 339. u. A. — [3] *De trin.* X, 20: „Cum anima omnis opus Dei sit, carnis vero generatio semper ex carne sit." *In ps.* 129, 5; 6. u. ö.

Leib vermittels Zeugung haben!“ [1]) Allein daraus folgert Hilarius noch keineswegs, dass jede einzelne Seele von neuem durch Gott geschaffen werden müsse.

I.

Als ein unumstössliches Axiom hält Hilarius fest, dass es keine Zeugung gebe, wenn nicht die Natur des Erzeugten derjenigen des Erzeugers vollkommen gleich sei.

„Der Begriff, den das menschliche Denken sich bildet, schliesst die Annahme vollständig aus, dass ein Wesen infolge der Geburt verschieden sei von der Natur seines Erzeugers. Nur wenn Etwas seine Empfängniss Wesen verdankt, die eine von einander verschiedene Natur haben, dann mag es so in's Leben gerufen werden, dass ihm etwas specifisch Neues eignet, und dass es das Wesen beider Elternthiere so besitzt, dass es die specifische Natur keines derselben hat!“ [2])

Allein selbst in diesem Falle entspricht die Natur des Bastarden der gemeinsamen Natur der Elternthiere.

„Dieses neue Wesen jedoch eignet ihm gerade deshalb, weil ihm das anerzeugt ist, was den verschiedenen Naturen [der Elternthiere] specifisch eigenthümlich ist, und die Geburt führt die Verschiedenheit derselben [der Bastarden] nicht herbei, sondern nimmt sie einfach in sich auf [verhält sich den Elternthieren gegenüber passiv, empfänglich], ja hält das fest, worin die Elternthiere übereinstimmen. . . . Es gibt keine Zeugung, wenn sich im Erzeugten die Wesenseigenthümlichkeiten nicht finden. . . . Was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch, was vom Geist, ist Geist!“ (*Joh.* 3, 6) [3])

Der Ursprung dieses Wesens ist in der Natur des Erzeugers enthalten. „Ich frage, ob wir uns bezüglich der menschlichen Zeugung nicht bewusst sind, dass der Ursprung der Erzeugten in den Eltern liege!“ [4]) Und diese Worte sind nicht so zu verstehen, als ob der Terminus der Zeugung ein aus Leib und Seele bestehendes Wesen sei, ohne dass die Seele wenigstens in irgend einer Weise von den Eltern geboten wird. Hilarius sagt: „Der Mensch wird mit Leib und Seele geboren mittels der Natur, die uns Gott, der Urheber unseres Ursprungs, gegeben hat!“ [5]) Gott ist also die principale Ursache unseres Ursprungs; er hat unsere Natur so eingerichtet, dass der Mensch durch sie Leib und Seele zu erhalten vermag. Mit

---

[1]) Ib. X, 22: „Quae [anima] utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur!“ — [2]) *De trin.* VII, 14. — [3]) l. c. — [4]) *De trin.* VII, 28. — [5]) *De trin.* X, 19: „Sicut per naturam constitutam nobis a Deo originis nostrae principe, corporis atque animae homo nascitur!“

anderen Worten, nach dem Willen Gottes, der Hauptursache, ist unsere eigene Natur irgendwie die unmittelbare Ursache von Leib und Seele der Kinder, wobei freilich festzuhalten ist, dass die fleischliche Zeugung die Ursache der Seele nicht sein kann. Wenn Hilarius meinen würde, Gott sei die unmittelbare Ursache derselben, könnte er dann sagen, der Ursprung der Seele sei dunkel[1]), der tägliche Ursprung der Seelen vollziehe sich durch Gottes Kraft in ebenso verborgener und uns unbekannter Weise, wie die tägliche Bildung der Leiber?[2])

„In dieser finsteren und dunklen Wohnung der Leiber ist jene unsichtbare Bildung unserer Seelen enthalten"[3]); „man kann nicht sagen, dass es der göttlichen Barmherzigkeit und Güte nicht zukomme, uns alle aus dem Tode zum Leben zurückzurufen und mit sich zu verbinden, da er doch zuerst damals, als er den Menschen nach seinem Bild und Gleichniss machte, aus den Schätzen seiner göttlichen Macht die Seele als Hauch und Odem des Lebens für uns ausgoss."[4])

Es ist wohl wahr, Hilarius spricht hier von dem ewigen, idealen Machen des Menschen, von dem ewigen Schöpfungsplane Gottes[5]); allein nichtsdestoweniger lässt es sich kaum bestreiten, dass er sich dachte, von der Seele des ersten Menschen aus verbreiteten sich die Seelen der übrigen. Wenn er lehrt, das Wesen des Erzeugten müsse bei Menschen und Thieren dem des Erzeugers gleich sein, und wenn er diese Doctrin durch die Worte der Schrift zu beweisen sucht: „Was vom Fleisch geboren wird, ist Fleisch", und wenn er die Wesensgleichheit in der göttlichen Zeugung durch die Worte begründen will: „Was vom Geist [geboren wird], ist Geist", muss man da nicht schliessen, Hilarius habe sich gedacht, es könne aus einem Geist sich in analoger Weise ein Geist bilden, wie ein Leib aus einem anderen? Sagt er doch ausdrücklich: „Wenn nämlich aus einem Geist ein Geist erzeugt wird, dann wird er freilich erzeugt gemäss der Wesenseigenthümlichkeit des Geistes, durch die der Geist selbst besteht."[6]) Die „Zeugung" des Geistes stellt sich Hilarius aber keineswegs als eine Theilung oder Ableitung vor; das wäre ihm überhaupt keine Zeugung; sondern, wie jede „Zeugung", als eine Kraftäusserung der zeugenden Natur.[7])

[1]) *In ps.* 129, 1. — [2]) *In ps.* 91, 3. — [3]) *In ps.* 119, 14. — [4]) *In ps.* 67, 22. — [5]) Darüber findet sich Eingehendes in meiner dem Druck übergebenen Schrift: „Die Trinitätslehre des hl. Hilarius von Poitiers." — [6]) *De trin.* XII, 8: „Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur." — [7]) *De trin.* V, 37; VII, 28: „Neque ex derivatione, sed ex virtute nativitas est"; u. ö.

Unter einer gewissen Rücksicht lässt sich dem Heiligen freilich die Meinung zuschreiben, jede Seele jedes Menschen sei von neuem von Gott geschaffen, nämlich im Gegensatz zum Leib des Menschen. Dieser nämlich ist nicht geschaffen, weil er nicht aus Nichts, sondern aus der Materie formirt ist, und daher ist kein menschlicher Leib geschaffen. Die Seele dagegen ist nicht aus Etwas genommen, sondern von Gott aus Nichts geschaffen.[1]) Hilarius dachte also, wie jeder Leib ein Product der Erzeugung, so ist jede Seele ein Werk Gottes, keineswegs ein solches der Erzeugung.

Das ist der Sinn der Worte, die für den Creatianismus angeführt werden: „Cum anima omnis opus Dei sit[2]) ... quae utique numquam ab homine gignentium originibus praebetur“[3])

Dass die citirten Worte für den Creatianismus nicht benützt werden können, ergibt sich mit Evidenz, wenn man in's Auge fasst, was Hilarius an der Stelle beweisen will, aus der die obigen Sätze genommen sind. Sie lautet:

„Wie der Mensch mit Leib und Seele geboren wird vermittels der Natur, die uns Gott, der Urheber unseres Ursprungs, gegeben hat, so ist Jesus Christus durch seine Kraft Mensch mit Leib und Seele und ist Gott, und hat so in sich wahrhaft alles, was Mensch und wahrhaft alles, was Gott ist. Freilich suchen Viele in listiger Weise ihre Irrlehre zu bekräftigen, indem sie der Ohren unerfahrener Leute spotten, dass, weil der Leib und die Seele Adam's in Sünde lagen, der Herr auch das Fleisch und die Seele Adam's aus der Jungfrau angenommen, und die Jungfrau nicht den ganzen Menschen vom hl. Geiste empfangen habe. Würden aber diese das Geheimniss des angenommenen Fleisches erkennen, dann erkännten sie auch sein [des Logos] Geheimniss als das des Menschensohnes und des Gottessohnes. [Aber sie denken] gerade, als ob er nach Annahme des Leibes aus Maria aus ihr auch die Seele angenommen hätte, während doch jede Seele Gottes Werk, die Zeugung des Fleisches dagegen stets aus dem Fleische ist. Aber sie wollen, der eingeborene Gott, der am Anfang bei Gott als Gottes Wort war, solle nicht ein substantieller Gott sein, sondern ein bloser Schall einer verlautbarten Stimme, so dass der Sohn für Gott Vater dasselbe wäre, was ein Wort für die Redenden ist. Auf diese Art wollen sie in listiger Weise argumentiren, damit nicht das subsistirende Verbum als Gott und, bleibend in der Form Gottes, als Mensch-Christus geboren sei. So wäre für diese Menschen ein menschlicher Ursprung die Ursache seines Lebens gewesen, nicht aber die geheimnissvolle geistige Empfängniss, und er hätte nicht als Gott-Verbum existirt, das sich durch die Geburt und die Jungfrau zum Menschen bildete, sondern wie der Geist der Propheten existirte in den Propheten, so wäre in Jesus das Wort Gottes gewesen. Auch pflegen sie gegen uns zu be-

[1]) *In ps.* 118. lit. X, 7; *De trin.* XII, 16. — [2]) *De trin.* X, 20. — [3]) Ib. X, 22.

haupten, wir sagten, Christus sei nicht mit einem Leib und einer Seele wie wir Menschen geboren, während wir doch lehren, das Verbum, das Fleisch angenommen und sich als Christus der Gestalt Gottes entledigt und die Gestalt eines Menschen annahm, sei als vollkommener Mensch geboren worden, ganz entsprechend der menschlichen Gestalt und Form und ganz uns gleich. So sei wahrhaft Gottes Sohn geboren als wahrer Menschensohn. Nicht ist dieser Mensch nicht aus Gott geboren, auch hört er deswegen nicht auf, Gott zu sein, weil der aus Gott Geborene Mensch ist, sondern wie er sich durch sich selbst den Leib aus der Jungfrau nahm, so nahm er sich aus sich selbst auch die Seele, die ja niemals ihren Ursprung durch Zeugung der Menschen hat. Wenn nämlich die Jungfrau das Fleisch nur durch Gott empfing, dann hatte sie die Seele noch viel nothwendiger von Gott, nicht etwa anderswoher." [1])

Hilarius weist den Einwand, Christus sei nicht das incarnirte Verbum, sondern ein bloser Mensch, mit dem Gott accidentell verbunden sei, damit zurück, dass er sagt, wie unsere Natur nach Gottes Bestimmung Urheber unseres Leibes und unserer Seele, so sei das Verbum durch eigene Kraft Urheber seines Leibes und seiner Seele. Somit ist kein Mensch Urheber der menschlichen Seinsprincipien Christi. Hierdurch ist der Beweis geliefert für die hypostatische, nicht blos accidentelle Vereinigung des Logos mit seiner menschlichen Natur. Das Verbum, sagt Hilarius, habe sogar das Fleisch nicht durch menschliche Zeugung angenommen, geschweige denn die Seele; diese könne nie durch eine solche Zeugung producirt werden, sondern sei stets Gottes Werk. Die Seele ist also nicht das Werk fleischlicher Zeugung, sondern Gottes Werk. Wie aber Gottes Werk? Nie sagt er durch stets neue Erschaffung, wohl aber vermöge der Natur, wie Gott sie dem Menschen eingerichtet hat. Nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar ist die Seele Gottes Werk.

II.

Es wäre nun interessant, zu erfahren, wie sich Hilarius den Ursprung der einzelnen Seelen dachte. Da er nirgends darauf zu sprechen kommt, können wir nur auf Grund seiner philosophischen Principien Vermuthungen anstellen.

Unter Geist versteht Hilarius zunächst kein persönliches, sondern nur ein essentielles Sein.[2]) Während ersteres nie mitgetheilt werden kann, kommt die Mittheilbarkeit letzterem wesentlich zu. Producirt nun eine Hypostase eine andere und theilt dieser

[1]) *De trin.* X, 19-22. — [2]) Der Nachweis für diese, wie überhaupt für die nachfolgenden Begriffsentwicklungen findet sich in der oben citirten Trinitätslehre.

aus sich selbst eine ihm wesensgleiche Natur mit, ohne die eigene Natur zu verlieren, dann ist das Zeugung. Zur Verwirklichung der Zeugung ist ein Zeugungsact durchaus nicht wesentlich nothwendig. Bei den körperlichen Zeugungen ist ein solcher Act erforderlich, weil die zur Zeugung nothwendigen körperlichen Theile nicht aus sich schon belebt sind, sondern vermittels eines eigenen Actes, des Zeugungsactes, erst in's Leben übergeführt werden müssen. Beim göttlichen Vater dagegen ist die Natur wesenhaft Leben, daher auch diejenige des Sohnes, und somit braucht sie nicht erst Belebung durch einen eigenen Act. Der Grund der Zeugung ist die der Natur zukommende Kraft, die eigene Natur ohne Verlust einer Hypostase mitzutheilen.[1]) War es der Seele möglich, in dieser Weise Lebensbeziehungen mit Etwas einzugehen?

Die Seele ist ein Geist, eine Natur, kann also ohne eigenen Verlust sich mittheilen; hat ferner – weil ein Geist – Freiheit und Unbeschränktheit gegenüber der Materie und zwar nach Zeit und Ort. Gott ist hierin absolut frei, der menschliche Geist gemäss Gottes Bestimmung. Auf diese Weise ist Gott überall, die Seele überall im Leibe.[2]) Lehrt nun die Stelle *De trin.* XII, 8: „Ex spiritu enim spiritus nascens, licet de proprietate spiritus, per quam et ipse spiritus est, nascatur", nicht eine solche Mittheilbarkeit jeglichen Geistes, also auch der Seele? Hat Hilarius nicht gedacht, die eine Seele Adam's habe sich ohne jeglichen Verlust vermöge der ihr von Gott bestimmten Kraft und der ihr zugemessenen zeitlichen und localen Unabhängigkeit anderen Körpern mitgetheilt und zwar in der Art, dass sie mit den durch Zeugung hervorgegangenen Leibern eine Wesens- oder Lebensverbindung eingehen konnte? Müssen im Zusammenhalte mit der soeben aus *De trin.* XII, 8 citirten Stelle die Worte nicht so verstanden werden: „Der Mensch wird mit Leib und Seele geboren vermittels der Natur, die uns Gott gegeben hat"[3]) und Christus „ergoss aus den Schätzen seiner göttlichen Macht.... die Seele für uns als Hauch und Odem des Lebens"?[4])

Diese Art des Seelenursprungs dürfen wir dem Hilarius um so mehr zuschreiben, als er bei aller Originalität des Denkens in bedeutendem Maas ein Schüler der Ideen des Tertullian ist.[5]) Allein

[1]) Vgl. z. B. *De trin.* II, 29-35; VII, 28 sq.; VIII, 19 sqq.; IX, 61. — [2]) *De trin.* II, 6. 31 sq.; III, 24; XII, 8; *In ps.* 118 lit. XIX, 8. — [3]) *De trin.* X, 19. — [4]) *In ps.* 67, 22. — [5]) Die Belegstellen hierfür in der erwähnten Trinitätslehre.

lässt denn Letzterer die Seele nicht durch einen Seelensamen entstehen? Ich möchte keineswegs leugnen, dass Tertullian so verstanden werden kann; allein ob man ihn so verstehen muss, ist eine andere Frage. Soll Tertullian, ich möchte sagen, so abgeschmackt sein und an einen Samen und an eine Destillation der Seele im eigentlichen Sinne denken, er, der doch die Einfachheit der Seele entschiedenst vertritt?[1]) Wir dürfen diesem so scharfen Denker einen solchen Widerspruch kaum zuschreiben, wenn man auch oft seine Ansichten ohne weiteres excentrisch finden mag. Ich glaube, Tertullian, dem ja ebenfalls noch mancher technische Ausdruck fehlte[2]), wollte *semen* und *destillatio* gegenüber der körperlichen Zeugung nur in analogem Sinne verstehen und damit dasselbe bezeichnen, was Hilarius unter *virtus* sich denkt, nämlich die der Seele von Gott gegebene natürliche Kraft, sich ihrem Wesen gemäss bei der körperlichen Zeugung verschiedenen Leibern mitzutheilen. Auch die Worte: „Denique ut adhuc verecundia magis pericliter quam probatione, in illo ipso voluptatis ultimae aestu quo genitale virus expellitur, nunc aliquid de anima quoque sentimus exire?“[3]) müssen nach meiner Meinung nicht materialistisch aufgefasst werden. Tertullian vindicirt der Materie einen speciellen Einfluss auf den Leib: „Ex corporali substantia humorem“, und ebenso der Seele: „Ex animali calorem!“[4]) Und so scheint die Empfindung des Zeugenden, von der Tertullian an der citirten Stelle spricht, nicht vom Wesen der Seele, sondern von der durch sie unmittelbar beeinflussten leiblichen Thätigkeit verstanden werden zu müssen. Den muthmasslichen Gedanken des Hilarius von der Lebensbeziehung der einen Seele des ersten Menschen zu den Leibern aller Menschen drückt Tertullian deutlich aus:

„Fidelissima primordii exempla: de limo caro in Adam. Quid aliud limus quam liquor opimus? Quid aliud afflatus Dei, quam vapor spiritus? Inde erit quod per virus illud efflamus. Quum igitur in primordio duo diversa atque divisa, limus et flatus unum hominem coegissent, confusae substantiae ambae iam in uno [in diesem einen Menschen Adam] semina quoque sua miscuerunt, atque exinde generi propagando formam tradiderunt, ut et nunc duo licet diversa, etiam unita pariter effluant, pariterque insinuata sulco et arvo suo, pariter hominem ex utraque substantia effruticent, in quo rursus semen suum insit secundum genus, sicut omni conditioni genitali praestitutum est. Igitur ex uno homine tota haec animarum redundantia agitur, observante scilicet natura Dei edictum: Crescite et in multitudinem proficite!“[5])

[1]) *De anima* 27; 22. Esser, Die Seelenlehre des Tertullian. 81 ff. — [2]) Esser, a. a. O. 48. — [3]) *De anim.* 27. — [4]) a. a. O. — [5]) *De anim.* 27; vgl. ib. 20; 22; 25.

Wie der Leib Adam's aus der Erde, so kommt die Seele von Gottes Hauch, und wie der Leib der Menschen von Adam durch Zeugung, so kann die Seele von Adam aus durch Hauchung fortgepflanzt werden, und so kommt der ganze Kraftüberschuss [*redundantia* [1])] der Seelen von der einen Seele Adam's. Würde es der gegentheiligen Meinung so vieler Autoritäten gegenüber nicht anmaassend erscheinen, so würde ich die dargelegte Ansicht des Tertullian als eine sichere bezeichnen, und wenn sie es sein sollte, so wäre die Lehre des Hilarius nicht blos beleuchtet, sondern bedeutend ergänzt.

[1]) Ib. 28.

Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntniss.

Von W. Ott in Hechingen.

In den Schriften der alten Philosophen findet man keine systematische Abhandlung über die Theorie der menschlichen Erkenntniss. Um die Ansicht derselben zu eruiren, muss man diejenigen Stellen zusammensuchen, in welchen sie gelegentlich auf das erkenntnisstheoretische Gebiet zu sprechen kommen. Beim hl. Augustinus sind derartige Stellen zum Glück so häufig und so ausführlich, dass es nicht gar schwer fällt, seine Ansicht zu ermitteln. Der hl. Kirchenvater unterscheidet so scharf wie nur möglich zwischen der Erkenntniss der Sinne und der Erkenntniss des Intellects. Es wird sich herausstellen, dass es bei ihm keine Brücke gibt, die vom Sinnlichen zum Intelligiblen hinüberführt. Die Ideen der Zahlen, des Schönen, des Guten und des Wahren, die Kenntniss Gottes liegen der Sinnenerkenntniss gänzlich ferne und bilden im Gegensatz zur Sinnenwelt den *mundus intelligibilis*. Wir haben schon viele Abhandlungen über die Erkenntnisstheorie Augustin's gelesen, ohne aber ganz von denselben befriedigt worden zu sein. Gewöhnlich fanden wir ausführliche Darstellungen der höheren oder intelligiblen Erkenntniss, aber die Sinneserkenntniss wurde meistens sehr stiefmütterlich behandelt. Und doch will es uns scheinen, dass die intelligible Welt und deren Erkenntniss stets ein Räthsel bilden werden, so lange man nicht die Sinnenerkenntniss vollständig begriffen hat. Zwar hält Augustinus nicht viel von der Sinnenerkenntniss, aber gerade dieser Umstand muss genau erkannt und begründet sein, um zu verstehen, warum er uns die Ideen als wissbar und wissenswerth hinstellt.

Aus diesen Gründen haben wir es versucht, eine zusammenhängende, ausführliche Darstellung der Erkenntnisstheorie Augustin's

auf dem sinnlichen Gebiete zu geben, indem wir von der intellectuellen Erkenntniss nur soviel hervorheben, als der Zusammenhang erfordert. Wir glauben dabei am besten zu verfahren, wenn wir die einzelnen Stellen aus den Schriften Augustin's in der Reihenfolge wiedergeben, wie sie uns fortschreitend das Verständniss ermöglichen. Wo es nöthig erscheint, werden wir allgemeine Bemerkungen hinzufügen und in den Anmerkungen auf Parallelstellen bei Plotinus hinweisen.

1. Eintheilung der Seelenvermögen.

Was Augustinus in seiner Schrift: *De gen.* (XII. 24, 50 sq.) über die Seelenvermögen auseinandersetzt, kann als maasgebend um so mehr angesehen werden, weil genannte Schrift im Mittelpunkt der schriftstellerischen Thätigkeit Augustin's steht und über zehn Jahre (401 bis 414) zur Abfassung in Anspruch nahm. Wir geben den Gedankengang vollständig nach Augustinus.

Die Seele des Menschen ist mit einem dreifachen Vermögen ausgestattet. In erster Linie finden sich in ihr solche Schauungen (*visiones*), welche vermittelst des Körpers empfunden werden, z. B. der sichtbare Himmel, die Erde und alles auf ihr Bekannte. Sodann finden sich Schauungen, welche mit der niederen Seelenkraft als Körperähnliches gesehen werden (*similia corporum*). Und endlich gibt es Schauungen, welche mit der reinen Intelligenz erkannt werden[1]), sie sind weder etwas Körperliches noch Körperähnliches. Also: *visio corporalis, v. spiritualis* und *v. intellectualis.*[2])

Alle drei Arten der Schauung haben ihre Rangordnung, die *visio corporalis* ist niedriger als die *visio spiritualis*, welche man auch die niedrige Seelenkraft nennen kann, im Unterschied von der rein sensitiven Kraft. Die *v. intellectualis* hat einen Vorrang vor der *v. spiritualis*. Warum so? Die *v. corporalis* kann ohne die spirituelle Seelenkraft nicht functioniren, in demselben Moment, wo ein Körper mit den Sinnen unseres Körpers in Berührung kommt, bildet sich etwas dem äusseren Körper Aehnliches in der Seele, nicht etwas rein Körperliches, aber doch etwas Aehnliches. Wäre dem nicht so, so entstände auch keine Empfindung, durch welche die äusseren Reize

[1]) „Man wird nicht irre gehen, wenn man diesen Theil der Seele, der keines körperlichen Organes zum Denken bedarf, gesondert und ungemischt mit dem Körper in das rein Intelligible setzt." (Plotin V. 1, 10.) — [2]) Aehnliche Gedanken finden wir bei Plotin V. 3, 9. Es ist dort die Rede von dem Intellect der vorstellenden Seele und der sinnlichen Wahrnehmung. Vgl. V. 9, 1.

zum Bewusstsein kommen („si id non fieret, nec sensus ille esset, quo ea quae extrinsecus adiacent sentiuntur"). Der Körper an sich kann keine Empfindung haben, sondern es ist die Seele, durch welche der Körper empfindet. Die Seele stellt den Körper wie einen Boten in ihren Gebrauch, um in sich das zu gestalten, was von aussen her gemeldet wird. Ein körperliches Schauen ist also ohne das spirituelle nicht möglich, aber man kann die beiden nicht trennen, ausser wenn die spirituelle Seelenkraft thätig wird, nachdem die Sinnesempfindung beseitigt ist, damit der *spiritus* das wahrnehme, was vorher der Körper empfunden hat. Dagegen kann sich die spirituelle Seelenkraft ganz wohl bethätigen ohne die körperliche, wenn nämlich die Bilder der Körper (*similitudines corporum*) in der Seele auftauchen, sei es dass viele solcher Bilder nach Belieben gestaltet werden, sei es dass sie sich ohne eigenes Zuthun einstellen. Im 23. Cap. n. 49 hat Augustinus die Arten dieser combinatorischen, spirituellen Thätigkeit zusammengestellt. Wir erwähnen davon folgende: Wenn bei Abwesenheit der Körper die Gedanken auf das Bekanntgewordene sich lenken, so dass aus dieser Thätigkeit ein spiritueller Anblick entsteht; wenn wir Bilder solcher Körper, die uns zwar unbekannt sind, an deren Existenz wir aber nicht zweifeln, anschauen, nicht in ihrer wahren Wirklichkeit, sondern so, wie es sich eben trifft (?); wenn wir andere Dinge, die nicht existiren oder wenigstens nicht bekannt sind, nach Willkür und reinem Ermessen vorstellen („pro arbitrio et opinatione cogitare"); wenn wir etwas körperlich tractiren wollen, und dabei die zukünftige Handlung in Erwägung ziehen und so in Gedanken allem voraneilen; wenn wir bei körperlichem Uebelbefinden, d. h. wenn die innere Bahn des Empfindungsvermögens gestört ist, die spirituellen Bilder der Körper mit den wirklichen Körpern so vermischen, dass die beiden Gebiete kaum oder gar nicht auseinander gehalten werden können; wenn bei schwerer Krankheit die innere Bahn abgeschnitten ist, durch welche in der Seele, damit sie durch das Fleisch empfinde, die Absicht (*intentio*) hervorgebracht wurde, u. s. f.

So also fasst Augustinus die spirituelle Seelenthätigkeit auf dem Gebiete ihres selbständigen Schaffens, doch ist nach Cap. 24 zu ergänzen, dass diese Kraft nicht ohne die nächst höhere thätig sein kann; ohne die intellectuelle Kraft käme das genannte Spiel der Phantasie nicht zum Bewusstsein. Das intellectuelle Seelenvermögen ist sodann frei von dem spirituellen. Also ist die körperliche und die spirituelle Schauung der intellectuellen unterstellt, der spirituellen

kommt eine Mittelstellung zwischen den beiden anderen zu[1]; denn was selber kein Körper aber ein Bild des Körpers ist, steht in der Mitte zwischen der reinen Körperwelt und dem Intellect, welch' letzterer kein Körper und kein Bild des Körperlichen ist.

Nach Cap. 25 sind auf dem Gebiet der körperlichen und der spirituellen Schauung Irrthümer möglich, auf intellectuellem Gebiete aber nicht. Irrthümer z. B. entstehen, wenn die Seele meint, gewisse Vorgänge der Sinne vollziehen sich an den Körpern selbst, etwa wenn man auf einem dahinfahrenden Schiffe meint, das Ufer bewege sich; oder wenn die Seele ihre Bilder für Körper ansieht. Der Intellect kann sich nicht täuschen, denn er erkennt nur die Wahrheit, und was nicht wahr ist, gelangt gar nicht in sein Bereich („in intellectualibus non fallitur, aut enim intelligit [anima], et verum est; aut si verum non est, non intelligit").[2])

Noch näher erklärt Augustinus seine Ansicht in der Ausführung (cap. 26) über die Exstase. Die Seele kann nämlich von dem Gebiete des spirituellen Schauens in das Gebiet der reinen, intellectuellen Wahrheiten versetzt werden, wo kein körperliches Bild mehr störend dazwischen tritt. Dort ist die Seele nicht mühsam thätig und activ schaffend. Ihre einzige Tugend besteht in der Liebe des Geschauten und in dieser Liebe besteht das ewige Leben. Weder unter den körperlichen noch unter den spirituellen Bildern findet die Erkenntniss statt, sondern Gott redet von Mund zu Mund. Das ist „der dritte Himmel" des hl. Paulus.[3]) Hier schauen wir Gott wie in einem Spiegel durch körperliche und spirituelle Bilder, aber die intellectuelle Schauung hat sich von all' dem losgetrennt. Auf der zweiten Stufe des Schauens können die Engel ihren Einfluss auf den Menschengeist ausüben.

Ganz genau so drückt sich Augustinus in *De civ. Dei* X. 12, 22 und *De gen.* XII, 11 aus. Wir würden uns nur wiederholen, wollten wir

[1]) Nicht so klar sind die Worte Plotin's: „Wir sind der herrschende Theil der Seele, ein Mittleres zwischen einer zweifachen Kraft, einer geringeren und einer besseren d. h. der Wahrnehmung und des Intellectes." Plotin denkt pantheistisch und fasst den Intellect als göttliche Kraft, als einen Theil der Weltseele, der durch den Körper zwar in verschiedene Erscheinungen zerlegt wird, im Grunde genommen aber eins ist. Vgl. IV. 9, 2—4. — [2]) „Die Vernunft ist nicht bald Vernunft, bald Unvernunft, die wahre wenigstens." (Plotin V. 9, 2.) Aristoteles, *De an.* II, 5 sagt: „Der Lernende verändert sich und wechselt zwischen entgegengesetzten Zuständen." Doch wird dieser Satz eingeschränkt mit dem Hinweis auf den Umstand, dass der Lernende nichts leidet, sondern thätig ist. — [3]) 2. *Cor.* 12, 2.

auch diese Stellen anführen. Die gemachte Unterscheidung muss aller Psychologie Augustin's unterlegt werden, so sehr man sich dagegen sträuben möchte. Gehen wir nun an die Erklärung der *visio corporalis*.

2. Ueber die „visio corporalis" oder das sinnliche Empfinden.[1])

Die Manichäer fassten die Seele als etwas Körperliches auf und beriefen sich für ihre Ansicht auf den Umstand, dass die Seele überall im Körper empfinde. Demnach, so könne man schliessen, sei die Seele ebenso gross, habe dieselbe Quantität wie der Körper, sei selber ein Körper. Um diese Ansicht zu widerlegen, schrieb Augustinus das Buch „über die Quantität der Seele." Er kommt bei seiner Erörterung zu dem Resultat, dass die Sinne des Menschen, speciell das Auge, dort empfinden, wo sie nicht selber sind, dass sie bei ihrer Function über den Kreis ihrer Oertlichkeit hinausgehen, und in die Ferne wirken. Wenn das schon bei den körperlichen Organen der Fall ist, wenn sie nicht an ihre Oertlichkeit gebunden sind, um wie viel mehr muss dies von der Seele gelten! Sie muss ebenfalls unabhängig von der Quantität des Körpers sein, ihre Substanz darf

[1]) Wenn Augustin zwischen *visio corporalis* und *v. spiritualis* unterscheidet, so hat er sich ausser den genannten Stellen auch folgende aus Plotin zum Muster genommen. *En.* IV. 4, 18 heisst es nämlich: „Der Körper des lebenden Wesens und auch der Pflanze haben gleichsam einen Schatten der Seele und, von der Kälte wie von den körperlichen Genüssen afficirt zu werden, ist einem solchen Körper eigen; für uns aber gelangt der Schmerz darüber und eine solche Lust zur affectionslosen Erkenntniss. Für uns, sage ich, d. h. der anderen Seele." Plotin lässt also den Körper des Menschen schon beseelt sein, damit er afficirt werde, oder anders gesagt: Im Körper ist eine Seele, die afficirt wird, aber das ist nicht die eigentliche Seele, sondern nur ein Schatten von ihr. Augustinus lässt zwar den Körper afficirt werden (*visio corporalis*), redet aber nirgends von einer eigenen Seele, die zu einer solchen Function dient. Für Plotin war die „Schattenseele" dadurch gegeben, dass er die ganze Natur, die Sterne und die Erde beseelt sein lässt; es gibt für ihn keine leblose Materie. Diese Anschauung theilte Augustin nicht, sonst hätte er folgerichtig auch seine Erkenntnisstheorie anders gestalten müssen. Augustinus hat den Boden unter den Füssen verloren, wenn er von einer *visio corporalis* redet, d. h. von einer Affection des Körpers, ohne dass er die Seele afficirt werden lässt. Plotin kann so lehren, denn er lässt die Weltseele von allen Seiten her in den ruhenden Kosmos einströmen und zur Empfindung befähigen. (Vgl. l. c. V. 1, 2.) Die Welt ist durch die Weltseele ein Gott. Auch unsere Seele ist etwas Göttliches. (Vgl. l. c. V. 1, 10.)

nicht nach der Quantität des Leibes bemessen werden, sie hat keine Quantität.

Um zu diesem Ziele zu gelangen, sucht Augustinus zuerst nach einer Definition von Empfindung. Die Empfindung kann zunächst als ein bewusstes Afficirtwerden des Körpers erklärt werden[1]): „Sensum puto esse, non latere animam quod patitur corpus." (Cap. 23, 41.) Wenn das Auge empfindet, dann leidet es etwas, nämlich das Sehen; wie derjenige, welcher sich freut, die Freude empfindet. Alles, was wir sehen, erleiden wir, und zwar von dorther, wo wir selber nicht sind, das Auge wird in der Ferne afficirt. Der Sehende dehnt sich nach der Ferne aus und erleuchtet dieselbe, dieses Erleuchten dehnt sich um so weiter aus, je weiter der Gegenstand leuchten kann, den wir sehen. Die Augen nehmen wahr: *emisso visu.* Wenn ich ein Object mit einer Ruthe berühre, so habe ich dabei eine Empfindung, aber ich bin nicht dort, wo ich empfinde. So ist es auch mit dem Sehen des Auges:

„Is enim se foras porrigit et per oculos emicat longius, quaquaversum potest lustrare quod cernimus. Non potes ibi pati aliquid, ubi non es, ibi autem alium vides ubi alius est, ergo pateris ubi non es" u. s. f.

Die Augen können nicht da empfinden, wo sie sind, sonst müssten sie sich selbst sehen.

Indessen erheben sich gegen die Definition der Empfindung „als bewusste Affection des Körpers" Bedenken, denn man kann den Satz nicht umkehren, was zur Richtigkeit einer jeden Definition nothwendig ist. Wohl ist nämlich jede Empfindung eine bewusste Affection des Körpers, aber nicht jede bewusste Affection des Körpers ist eine Empfindung. Wir wissen (*cognoscimus*)[2]) viele Dinge (oder wir sind uns vieler Dinge bewusst), die wir nicht empfunden haben. Wenn wir irgendwo Rauch wahrnehmen, so wissen wir, dass daselbst Feuer

[1]) „Empfindung haben besteht darin, dass die Affection in's Bewusstsein tritt." Plotin I. 4, 2. „Da die Seele das Unterscheidungsvermögen besitzt, so kann sie, auf den Körper blickend, auch ein Urtheil über die Affectionen desselben vernehmen." l. c. — [2]) Der Ausdruck *cognoscere* bedeutet bei Augustinus, wenn er streng unterscheidet, etwas anderes als der Ausdruck *scire. Cognoscere* ist das Resultat der *visio spiritualis, scire* bezieht sich auf die reine Intelligenz: Dort unsichere Gebilde der Phantasie, hier auf Gründe gestütztes, sicheres Erkennen und rationelles Wissen. — Aristoteles nennt das sinnliche Erkennen unklar, das höhere dagegen klar, lässt aber aus dem unklaren das klare hervorgehen. (Vgl.: *De an.* II. 2.) Plotin V. 3, 1 sagt: „Die äusseren Dinge erfasst die sinnliche Wahrnehmung, nicht der Intellect, und wenn man will, die Reflexion und die Meinung; alles Intelligible wird der Intellect erkennen."

ist, obwohl wir dieses Feuer nicht empfinden. Also ist nicht alles, was in unserem Bewusstsein sich befindet, oder nicht jede bewusste Affection eine Empfindung.

Ausserdem wissen wir (haben wir ein Bewusstsein oder eine bewusste Affection) von den vitalen Functionen unseres Körpers, z. B. vom Wachsen oder Altwerden, ohne dass wir diese Functionen sinnlich wahrnehmen. Wir müssen sie vielmehr durch einen Vergleich erschliessen (*ratione id colligo*). Weil ich andere wachsen und altern sehe, darum schliesse ich, dass auch ich wachse und altere (*coniecto senescere*). Demnach erleiden wir bei diesen Functionen etwas; das Leiden ist Gegenstand unseres Bewusstseins, aber es ist keine Empfindung. Also ist nicht jede bewusste Affection eine Empfindung, obwohl jede Empfindung eine bewusste Affection ist. Die obige Definition ist also zu weit, sie umfasst etwas, was nicht zu ihr gehört. Wo liegt der Fehler?

Augustin unterscheidet zur Lösung dieser Frage zwischen mittelbarem und unmittelbarem Bewusstwerden. Dass wir einen Gegenstand sehen, ist uns unmittelbar bewusst, dass aber unser Körper oder unser Haupthaar wächst, das nehmen wir nicht unmittelbar wahr, sondern vermittelst eines Vergleiches zwischen einem grossen und kleinen Menschen, oder zwischen langen und kurzen Haaren. Dieser Umstand muss der Definition von Sinnesempfindung beigefügt werden, dann lautet sie: „Eine Sinnesempfindung ist eine unmittelbar der Seele bewusste Affection des Körpers“; dieser Satz lässt sich umkehren und behält auch dann seine Richtigkeit. Jede unmittelbar der Seele bewusste Affection des Körpers ist eine Sinnesempfindung. „Sensus est passio corporis per se ipsam (non per aliud) non latens animam“, und umgekehrt.[1])

Doch erhebt sich eine neue Schwierigkeit. Was nämlich der Seele nicht entgeht, wird gewusst („quod animam non latet, scitur“). Es entstünde also aus dem *non latere* eine *scientia*. Die *scientia* aber ist Sache des Verstandes, nicht des Sinnes. Also wäre das Empfinden eine Thätigkeit des Verstandes. Nun haben aber die Thiere auch Empfindung, und doch haben sie keinen Verstand. Wäre also obige Definition richtig, so müsste man den Thieren entweder Verstand zumessen oder aber die Sinnesempfindung absprechen. Keines von beiden ist aber möglich. Was also beginnen? — Die Definition muss nochmals ergänzt werden.

[1]) Cap. 25, 48.

Das Wort *scientia* muss genau bestimmt werden, so dass der Ausdruck „quod non latet animam, scitur“ (d. h. „obiectum scientiae est“) auch auf die Thiere angewandt werden kann. Der Begriff des Empfindens und der Begriff des Wissens sind an sich wesentlich verschieden, „nullus sensus est scientia; aliud sentire aliud scientia; non ratione sed visu sentimus!“ Aber trotzdem haben beide Begriffe etwas miteinander gemeinsam, nämlich das *non latere* oder das Bewusstwerden. Sowohl beim Empfinden als beim Wissen fällt etwas in's Bewusstsein. Dieses Bewusstsein (*non latere*) muss unterschieden werden nach dem Ursprung. Ist uns etwas bewusst beim Empfinden, so geschieht dies durch die Mischung (*temperatio*) des Körpers. Ist uns dagegen etwas bewusst durch das Wissen, so fliesst dieses Bewusstsein aus der Reinheit der Intelligenz („per puritatem intelligentiae“). Nicht jedes Bewusstsein („non latere“) ist also Wissen (*scientia*), sondern nur jenes, welches von dem Intellect herstammt; das sinnliche Bewusstsein kommt aus dem Körper. „Non continuo esse scientiam si quid non latet, sed si per rationem non latet!“

Die fragliche Definition des Empfindens heisst demnach vollständig richtig also: „Die Empfindung ist eine der Seele unmittelbar bewusste Affection des Körpers, sofern das Bewusstsein nicht aus der reinen Vernunft, sondern aus der Mischung des Körpers hervorgeht!“ Diese Definition kann auch auf das Thier angewendet werden, denn auch bei ihm findet sich die Mischung des Körpers in der Weise, dass ein Empfinden möglich ist. Auf Grund dieses Empfindens kommt den Thieren auch ein Gedächtniss zu, so dass sie sich des Früherempfundenen erinnern, obwohl sie keine Vernunft (*ratio*) haben. Die *ratio* des Menschen ist zu unterscheiden von der *ratiocinatio*; diese beiden verhalten sich zu einander wie das Anschauen eines Dinges zum Aufschlag der Augen. Der Aufschlag der Augen (die Bewegung der Augen zum Objecte hin) ist etwas anderes als der Anblick (das Schauen) des Objectes. So ist es auch beim höheren Erkennen des Menschen. Die *ratio* ist in allem, man könnte sagen, potentiell; damit sie actuell werde, ist aber die *ratiocinatio*, das vernünftige, discursive Denken nothwendig. Die *ratio* ist sodann mit der *scientia* sehr eng verbunden, aber nicht ganz fallen die Begriffe zusammen. Der Mensch gelangt zur *scientia* vermittelst der *ratio*, d. h. auf die Erkenntniss der Gründe hin. Aber eine gewisse Grundlage des Wissens muss schon vorhanden sein, ehe die Vernunft thätig wird, die Grundprincipien der Erkenntniss, besonders der Satz, dass man

durch die Vernunft zum Wissen gelangen müsse, sind der Seele eingepflanzt (*insita*), diese Grundfragen gelangen nicht durch die Vernunft zum Wissen, sondern durch nichts. „Quid?" so fragt Augustin, „ad ipsam scientiam (d. h. zu den Principien), quam dicis praecedere, sine ratione pervenitur? Per quid igitur? Per nihil, quia scientia insita est nobis!" [1])

Weil also im allgemeinen die *scientia* auf die *ratio* begründet ist, darum kann sie den Thieren nicht zugesprochen werden. Wohl ist den Thieren bei der Sinnesempfindung auch etwas bewusst, aber dieses Wissen verdient den Namen im eigentlichen Sinne nicht, sondern ist nur ein Bild des Wissens.

„Probatum est: feras non habere scientiam, totamque illam velut imaginem scientiae vim esse sentiendi!" (cap. 28 n. 56.)

Sollte man dagegen einwenden, wenn die Thiere auch nur das Bild eines Wissens haben, so haben sie eben doch ein Wissen, dann ist zu sagen, dass dieses Wissen nicht, wie das menschliche, auf Gründen beruht, sondern auf der Mischung (*temperatio*) des Körpers, von dieser leiten die Thiere ihr Bewusstsein ab, und sie übertreffen den Menschen in der Schärfe ihres Bewusstseins d. h. ihres Empfindens. Sie besitzen nämlich ein Unterscheidungsvermögen zwischen angenehmen und unangenehmen Empfindungen. Dieses Vermögen steigert sich durch Gewohnheit zu einer grossen Gewalt und wunderbaren Schärfe. Dies Vermögen ist den Thieren höchst natürlich und unumgänglich nothwendig; denn einerseits ist die Thierseele als Mischung des Körpers auf das engste mit dem Körper verbunden, und anderseits ist das Thier zur Beschaffung seiner Nahrung und behaglicher Gefühle ganz allein auf seine Sinne angewiesen.

Dem entgegen ist die menschliche Seele mehr als eine blose Mischung [2]) des Körpers. Sie macht sich deshalb vom Körper so gut als möglich frei, während die Thierseele sich dem Körper immer mehr anschliesst. Die Menschenseele ergötzt sich mehr an dem Inneren, das Thier verschafft sich Lust an den sinnlichen Genüssen. Die Menschenseele erniedrigt sich, wenn sie zu der sinnlichen Lust

[1]) In der Schrift über die Quantität der Seele findet sich auch der Satz: „Tibi videtur anima nullam, mihi contra omnes artes secum attulisse; nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere quam reminisci et recordari!" (c. 20 n. 34.) — [2]) Aristoteles bezeichnet die vegetative und die sensitive Kraft der Seele als Mischung des Körpers und somit als sterblich, während er den Intellect als selbständigen und unsterblichen Theil ansieht. Vgl. Arist., *De an.* II. 1. und 2.

herabsteigt, die Thierseele verschärft durch solche Lüste ihre Kraft. Der Mensch soll sich lossagen von allem Sinnlichen und emporsteigen zu seinem ewigen Ziele.

Die Kindesseele gleicht noch in Vielem der Seele des Thieres, so weiss z. B. ein Kind an dem Geruch seine Amme zu unterscheiden. Mit den Jahren soll der Mensch derartige Fähigkeiten ablegen und sich nur aus Nothwendigkeit mit dem Sinnlichen befassen, er soll durch die Ueberwindung der Sinnlichkeit in Gott geboren werden („repuerescat deo").

Immerhin bleibt aber der Satz bestehen:

„Anima tantum valeat in corpore, ut penes eam sit regimen omnium membrorum et quasi cardo quidam in agendo, cunctarum corporalium motivum" (cap. 14 n. 23.) „Auch kann es nicht geschehen, dass einer menschlichen Seele, welche mit frommem Sinn sich und Gott d. h. die Wahrheit sorgfältig sucht, diese Fähigkeit fehle." „Die Seele ist eine mit Vernunft begabte Substanz, geeignet, auch den Körper zu leiten." (cap. 13 n. 22.)

3. Unabhängigkeit der Seele von den körperlichen Eindrücken.

Wir glauben im Vorstehenden die Ansicht Augustin's über die *visio corporalis* wiedergegeben zu haben. An manchen Stellen wurde wohl auf Seiten des Lesers eine Kritik herausgefordert. Wir haben uns derselben absichtlich enthalten, um den Gedankengang Augustin's nicht zu stören; dasselbe Verfahren werden wir auch im Folgenden einhalten.

Bei der Definition der Sinnesempfindung fällt auf, dass dieselbe eine Affection des Körpers genannt wird, während wir sie lieber eine Affection der Seele genannt hätten.[1]) Wohl ist die Affection des Körpers im Bewusstsein der Seele, aber nicht so, als ob die Seele etwas erleide. Daraus ist ersichtlich, dass Augustinus unter dem *sensus* die *visio corporalis* versteht, welche — wie wir oben gesehen haben — die niederste Stufe unter den Seelenvermögen einnimmt. Schon dort haben wir vernommen, dass die *visio corporalis* abhängig sei von der *v. spiritualis*, nicht umgekehrt, als ob die zweite Seelenkraft — an anderen Stellen auch Phantasie genannt — etwas von

[1]) Aristoteles, *De an*, II. 4 sagt: „In Beziehung auf die Seele besteht eine Veränderung und eine Zunahme; denn die Wahrnehmung scheint eine Art von Veränderung zu sein." Ferner II. 5: „Das Wahrnehmen besteht in einem Bewegtwerden und Erleiden; denn es zeigt sich als eine Veränderung." Neuere Philosophen geben wieder dem hl. Augustinus insofern recht, dass sie das Wahrnehmen nicht als ein Leiden, sondern als ein Geschehen bezeichnen.

der ersten erleide. Diesen Gedanken hält Augustinus fest bei seinem langen Suchen nach der Definition der Empfindung, und stets wird betont: Wohl weiss die Seele von den Sinneseindrücken, aber sie ist nicht afficirt von denselben.[1]) Darum müssen wir über diese Anschauung Augustin's besonders handeln, denn es kommt sehr viel darauf an, ob die Seele etwas vom Körper, oder ob der Körper etwas von der Seele erleide, wenn eine Empfindung zustande kommt.

Wir bekommen über dieses Problem zusammenhängenden Aufschluss in den Schriften: *De musica* und *De genesi. De mus.* VI. 4 sq. wird gehandelt von den Zahlen und dabei die Frage erörtert, ob die Laute der Zahlenworte imstande seien in unserer Seele die Begriffe der Zahlen, welche in das Gebiet der Intelligibilien oder der *visio intellectualis* gerechnet werden, zu bewirken. Bei der Lösung dieser Frage muss nach Augustin an dem Grundsatze festgehalten werden, dass die Seele höher sei als der Leib, dass sie infolge dessen nichts von der Körperlichkeit erleiden könne, sonst würde sie ja, als empfangend, unter den Körper herabgewürdigt. Was ist also das Hören, speciell das Hören von Zahlen, wenn es keine Affection der Seele ist? „Die Antwort ist schwer zu geben!" Vor allem ist zu beachten, in welcher Weise der Körper des Menschen von der Seele belebt werde. Dies geschieht „intentione facientis", d. h. die Seele ist thätig, indem von ihr eine Willenserregung, eine Spontaneität auf den Körper übergeht. (Mit dem Begriff *intentio* operirt Augustinus vielfach, wir müssen denselben also besonders in's Auge fassen.) Ist dem so, dann kann von einer Affection der Seele durch die Sinne nicht die Rede sein, vielmehr liegt die Sache umgekehrt: die Seele übt ein Regiment über alle Bewegungen des Körpers, welcher ihr von Gott unterstellt ist. Die einen Seelen führen nun ihr Regiment mit Leichtigkeit, die anderen mit Hindernissen, je nachdem sie in der Vollkommenheit der Tugend vorangeschritten oder zurückgeblieben sind.

Ohne Zweifel wirken die äusseren Dinge der Körperwelt in erster Linie auf den Körper des Menschen, der erste Eindruck ist

[1]) „Die Seele nahm ganz die Affection wahr, ohne selbst afficirt zu werden!" (Plotin IV. 4, 19) Jedoch IV. 5, 7 heisst es: „Die Seele ist dem sinnlichen Gebiete benachbart und theilt diesem Gebiete von ihrem Wesen etwas mit, empfängt aber dafür auch etwas, wenn sie nicht ihre eigene Sicherheit wahrt!" Die Seele gewinnt genaue Kenntniss von ihren Erfahrungen und Leiden im Diesseits, und dadurch lernt sie.

sicherlich nur körperlich. Bietet sich nun der *visio corporalis* etwas Zuträgliches, so wird ein gewisses Behagen die Folge davon sein; bietet sich aber etwas Ungünstiges, so entsteht ein Misbehagen, ein Widerstreben. Auf diese unwillkürlichen Vorgänge im Menschen reagirt nun die Seele mit ihrer Aufmerksamkeit.[1]) Sollte der äussere Eindruck nicht stark genug sein und deshalb der Seele nicht zum Bewusstsein („non latere") kommen, dann entsteht keine Aufmerksamkeit, also auch kein Gefühl des Schmerzes oder der Lust. Dagegen ist leicht zu begreifen, dass die Seele ein behagliches Gefühl gerne in sich verarbeitet und von dem Körper herüber auf ihre Bahnen leitet („in sui operis itinera traducit"). „Corporalia non in anima, sed in ipso corpore aliquid faciunt:" Dieser Gedanke wird erläutert an den Gefühlen des Hungers, des Durstes, der Uebersättigung und des Schmerzes. Bei all' diesen Vorgängen erleidet die Seele nichts, sondern sie scheint nur im Körper, der ihr untersteht, activ zu empfinden und in den Affectionen des Körpers aufmerksamer zu handeln.[2])

„Dieses Handeln entgeht ihr nicht („non latet"), sei es, dass es ihr leicht wird wegen der behaglichen, sei es, dass es ihr schwer fällt, wegen der unbehaglichen Empfindung:" „Und das ist das Ganze, was wir Empfindung nennen:" (cap. 5 n. 10.) „Iste sensus instrumentum est corporis, quod ea temperatione agitur ab anima, ut similia similibus adiungat repellatque quod noxium est:"

Es ist etwas Lichtartiges im Auge, etwas Luftartiges, sehr Feines und sehr Bewegliches im Ohre, etwas Dunstartiges in der Nase, etwas Erdiges im Tastsinn und etwas Feuchtes im Gaumen. Durch diese Dinge in den Sinnen wird die Seele aus ihrer Ruhe nicht aufgeschreckt, wenn bei guter Gesundheit alles in Ordnung verläuft. Wenn aber solche Dinge in Anwendung kommen, welche durch eine Art Alteration den Körper erregen, dann bringt die Seele aufmerksame Handlungen hervor, entsprechend dem Ort des jeweiligen Sinnesorganes. „Das heisst man dann Sehen, Hören usw:" „Has operationes

[1]) „Die Lust ist eine Erkenntniss von der Wiedereinfügung des Bildes der Seele in den Körper. Im Körper ist die Affection, die Erkenntniss eignet der empfindenden Seele, welche durch ihre Nachbarschaft die Empfindung hat. Der Körper empfand den Schmerz, d. h. er wurde afficirt:" (Plotin IV. 4, 19.) — [2]) Plotin steht hier mehr auf Aristotelischem Standpunkt: „Wie ist die Verbindung von Leib und Seele imstande, Unlust zu erzeugen? Etwa so, dass, wenn der Leib irgendwie afficirt wird, und die Affection bis zur Wahrnehmung durchdringt, die Wahrnehmung in die Seele ausläuft:" „Wenn die Wahrnehmung als eine Bewegung durch den Körper in die Seele ausgeht, wie soll die Seele da nicht wahrnehmen?" (*En.* I. 1, 5 sq.)

passionibus corporis puto animam exhibere cum sentit, non easdem passiones recipere!" (5 n. 10.)

Es ist Thatsache, dass die Ohren ein beseeltes Glied des Körpers sind. Ferner ist nach Obigem in dem Ohre etwas Luftartiges. Wird nun dieses Luftartige durch Erschütterung der äusseren Luft in Bewegung gesetzt, so entsteht die Frage, ob die Seele ablassen könne von der Bewegung dessen, was sie beseelt, oder ob sie auch die äusserlich bewegte Luft in Bewegung setze. Man kann nicht zugestehen, dass die Seele von ihrer Activität abstehe, wonach sie die im Ohr befindliche Luft bewegt, aber man muss zugeben, dass sie diese Luft vor dem Ertönen des Schalles anders bewegt als nach dem Ertönen. Auf jeden Fall aber ist die Seele das active, nicht das passive Princip, und es ist nicht widersinnig, zu glauben, dass die Seele Kenntniss oder Bewusstsein habe von ihren Bewegungen oder Thätigkeiten, wenn sie empfindet. (Die Seele belebt eben *intentione facientis.)* „Sollte die Seele bei ihrer Thätigkeit etwas erleiden, so erleidet sie dieses also von sich selbst, nicht vom Körper!" Doch gesteht Augustinus ein: Wenn die Seele bei ihrer Thätigkeit durch die Sinne sich dem Sinnlichen ganz anbequemt, dann ist sie bei sich selbst geringer geworden, denn der Körper ist immer geringer als sie selbst. Die Seele wird vollkommener, wenn sie sich vom Körperlichen ab- und Gott zuwendet. Geschieht dies, dann wird auch das Sinnliche am Menschen vervollkommnet, denn es erscheint weniger mühsam. Wie die Seele bei gesundem Körper zwar thätig ist, aber auf ihre sinnlich-vitale Thätigkeit nicht aufmerksam wird, so ist es im allgemeinen besser, je weniger Aufmerksamkeit wir dem Sinnlichen schenken. Wir gelangen nämlich so zur rechten Seelenruhe und überlassen uns ganz der göttlichen Führung. Wird dagegen Gott ausser Acht gelassen, dann stellt sich die Begierlickeit ein, die Seele wird der körperlichen Erregungen gewahr und ist dann weniger als vorher. Die Seele verliert auch an Kraft durch die Sünde.[1])

Aus dem Ganzen ergibt sich für Augustinus folgendes Resultat: „Ipsum sentire movere est corpus adversus illum motum qui in eo

[1]) „Die Seele wird von allen Affecten (der Lust, des Zornes usw.) frei sein, und auch den vernunftlosen Theil wird sie rein machen wollen, so dass er nicht einmal Eindrücke zu erleiden hat, wenn aber ja, wenigstens keine heftigen!" (Plotin I. 2, 5.)

factus est." Bewegung und Gegenbewegung ist Empfinden, der Hauptantheil gebührt der Seele als dem belebenden Princip. Sollte dagegen eingewendet werden, auf Grund dessen müsste man auch das Abschneiden der Haare und der Nägel empfinden, so ist zu erwidern, dass die Seele zwar auch belebendes Princip für diese Körpertheile ist, dass dieselben aber nicht von dem feinen und beweglichen Element der Luft in der Weise durchdrungen werden, dass von der Seele aus nicht so schnell wie bei anderen Empfindungen eine Reaction auf die Action erfolgen kann.

Abgesehen von den oben angeführten Sätzen aus der Schrift „Ueber die Musik" tritt uns in demselben Buche auch an anderen Stellen die Ansicht entgegen, dass die Seele des Menschen grösseren Werth habe als der Leib, dass also infolge dessen von seiten des Körpers nichts in der Seele bewirkt werden könne. Man dürfe nicht zugeben, dass die Seele gewissermaassen als Material diene, in welchem der Körper als *fabricator* etwas bilde. Der *fabricator* nämlich steht höher als die *materia*, deshalb darf dem Körper unter keinen Umständen die Rolle eines *fabricator* eingeräumt werden.[1]) Eine solche Verkehrung ist nur möglich, wenn der Mensch durch die Sünde zum Schlechteren sich abgewendet hat.[2]) Um die verkehrten Verhältnisse wieder zu ordnen, hat der Sohn Gottes sich gewürdigt, die menschliche Natur anzunehmen, durch seine Menschwerdung und durch seinen Tod hat Christus der Seele die gebührende Herrschaft wieder verschafft, und so kann es uns nicht mehr wundern, dass die Seele durch ihre Action im sterblichen Fleische die körperlichen Eindrücke empfindet. (Cap. 4 n. 7.) „Die Seele ist aus sich nichts; was sie ist, ist sie durch Gott." Die Seele des Gerechten, welche durch die Gegenwart Gottes lebt, ist unabhängig von allen äusseren Einflüssen. Zufolge der Sünde ist es geschehen, dass eine Menschen-

[1]) „Die Seele vertritt die Stelle des Künstlers, der Körper die Stelle des Werkzeuges, indem der Körper das Leidende und das Dienende ist." (Plotin IV. 3, 26.) Wenn es dann an derselben Stelle heisst: „Die Seele nimmt den Eindruck des Körpers auf", so ist dies zwar der Lehre Augustin's entgegen, doch wird der Gegensatz gemildert durch die Worte: „Die Seele nimmt das Urtheil in sich auf, das sie aus der Affection des Körpers gewonnen hat." Dasselbe will Augustinus mit seiner Lehre von der Aufmerksamkeit sagen. — [2]) Vgl. Plotin V. 1, 1: „Die Seelen haben Gott den Vater vergessen, dadurch verloren sie die Erkenntniss ihres Ursprunges, die Werthschätzung des Irdischen und die Geringschätzung des Höheren führt zur vollendeten Unkenntniss.

seele auf die andere Einfluss ausüben kann. Dieser Einfluss wird durch natürliche und verabredete Zeichen vermittelst des Körpers geltend gemacht; Befehle und Rathschläge sind die bewegenden Momente, durch welche der Wechselverkehr der Seelen hergestellt wird. Wenn die Seele sich in die sinnlichen Phantasiegebilde verstrickt, dann wird sie von der Betrachtung der Wahrheit abgewendet. „His tot et tantis intentionibus implicata anima a contemplatione veritatis avertitur" (cap. 13 n. 42.)

(Schluss folgt.)

Philosophischer Sprechsaal.

I.

Erwiderung.

Erwiderungen auf gegnerische Kritiken wissenschaftlicher Arbeiten erfüllen nur dann einen praktischen Zweck, wenn es dem Kritiker gelungen ist, Einwände vorzubringen, die das Werk von einer neuen Seite beleuchten — Einwände also, die weder vom Autor selbst berücksichtigt wurden, noch auch, dem natürlichen Gedankengang nach, vom verständnissvollen Leser bereits aufgeworfen und — in zustimmendem oder abweisendem Sinne — erledigt sein müssen. Ich kann derartige Einwände in Cathrein's Kritik meines „System der Werththeorie“ [1]) nicht entdecken und beabsichtige daher mit diesen Zeilen auf dieselbe auch keine Erwiderung zu geben. Wer mein „System“ nicht nur gelesen, sondern auch geistig verarbeitet hat, der dürfte zu allen wichtigeren Einwänden Cathrein's bereits Stellung genommen haben; ihm hätte ich wenig oder nichts mitzutheilen, das er nicht eben so gut den beiden Bänden meines Werkes entnehmen könnte. Desto mehr freilich demjenigen, der, ohne das Werk gelesen zu haben, sich aus Cathrein's Kritik eine Vorstellung von demselben zu bilden versucht haben sollte. Aber hier ist es wieder die Fülle dessen, was ich eigentlich zu sagen hätte, die mich vor dem Beginnen abschreckt. Denn es gibt keine widrigere — und undankbarere — Aufgabe, als eine von Misverständnissen und — unabsichtlichen — Verdrehungen und Entstellungen aller Art durchzogene Reproduction eines Gedankensystems zurechtzubosseln. Am Ende muss man sich gestehen, dass man den Leser doch nur ermüdet habe, anstatt ihm die Gedanken zu vermitteln, welche vom Autor aus erster Hand in dem kritisirten Werke niedergelegt wurden, und eben nicht anders als durch die Lectüre desselben oder einer analog ausführlichen Darstellung gewonnen werden können.

Was mir trotz dieser Erwägungen die Feder in die Hand drückt, ist somit nicht die Absicht, Cathrein auf seine principiellen Einwürfe und Misdeutungen zu entgegnen — diese Aufgabe glaube ich in der Darstellung meiner Theorie schon erfüllt zu haben —, sondern nur eine Art wissenschaftlichen Reinlichkeitssinnes, oder, wenn man will, philosophischer Pedanterie, die mich antreibt, einige Bruchstücke des Gedankenrüstzeugs aufzulesen, welche bei dem Aneinanderprall so gegensätzlicher Ueberzeugungen, wie derjenigen Cathrein's und der meinigen, zur Erde gefallen sind —, logische Splitter, deren Discutirung den Fachphilosophen seit je ein unschuldiges Vergnügen bereitet hat, und bei deren Be-

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 12. Bd. (1899) S. 441 ff.

werthung auch so grundverschiedene Geistesrichtungen wie die unsrigen eine gemeinsame Grundlage finden dürften.

1. Unter diesen Splittern finde ich zunächst einen meine Person betreffenden Classificationsversuch — oder vielmehr gleich deren drei. Cathrein charakterisirt meine wissenschaftliche Richtung durch Combination der Gattungsbezeichnungen eines Herbartianers, Socialutilitariers und Darwinisten; — ja er legt auf diese Subsumirungen zu wiederholten Malen so viel Gewicht, dass man in ihnen unschwer den treibenden Nerv seiner Gegnerschaft zu erkennen glaubt. So etwa S. 444: „Wir können diesen psychologischen Ausführungen hier nicht näher folgen, es ist auch gar nicht nothwendig. Begegnen wir auch...., so bewegt sich doch alles im Geleise der darwinistischen Hypothese und der oben (als Herbartisch) »gekennzeichneten Werththeorie«." — Gewiss, wem die Anerkennung der Lehre vom Kampf um's Dasein und seiner biologischen Bedeutung Grund genug ist, von vornherein über meine Arbeit den Stab zu brechen, der hat es nicht nöthig, in deren Inhalt weiter einzudringen, und dem wird selbst Cathrein's Kritik viel zu viel des Ueberflüssigen bieten. Die Bezeichnung als Darwinisten acceptire ich also — mit dem Vorbehalt, dass sie nicht etwa derjenigen eines Haeckelianers gleichgesetzt werde — ohne Widerrede. Mehr schon hätte ich bezüglich des Socialutilitariers einzuwenden; doch gestehe ich gerne zu, dass die Erfassung der Differenzen, die mich vom Utilitarismus trennen, nicht jedermanns Sache sein kann. Wenn aber Cathrein um einer Uebereinstimmung in der Werthdefinition willen meine Psychologie als die eines Herbartianers classificirt, so könnte er wohl mit demselben Recht eine Fledermaus etwa in die Ordnung der Raubvögel einreihen. Wer Herbart kennt und den psychologischen Theil meiner Werththeorie, dem brauche ich das nicht näher zu erläutern.

2. Unlogisch — wenn auch in anderem Sinne — ist ferner der hämische Ausfall zu Beginn von Cathrein's Kritik, die sich im weiteren Verlauf als eine so warme Apologetin christlicher Denkungsweise bekundet. Wo habe ich Anlass gegeben, mir derartige Selbstüberhebung zu imputiren? — Cathrein gibt uns gleich in dem ersten Satze ein recht übles Beispiel praktischer Nutzanwendung der „ewig jungen Moral des Christenthums", auf die er zum Schluss mit so viel Emphase zurückkommt.

3. Eine logische Regel, so selbstverständlich, dass man sie selten besonders auszusprechen für nöthig hält, ist ferner der Grundsatz eines correcten Citirens der Aussprüche des Gegners. Cathrein ist es — gewiss unabsichtlich — dreimal begegnet, gegen diesen Grundsatz zu verstossen. Ein einfacher Schreib- oder Druckfehler dürfte wohl vorliegen, wo er mich (S. 447 f.) die unsinnige Behauptung aufstellen lässt, eine theilnahmsvolle Grundverfassung des menschlichen Gemüthes bedürfe des Glaubens „an die Vergänglichkeit der psychischen Wirkungen alles individuell Erlebten" — während bei mir vielmehr „Unvergänglichkeit" zu lesen steht.

4. Tadelnswerthe Fahrlässigkeit dagegen ist es, wenn er mir (S. 450) die Behauptungen unterschiebt, wesentliche Vermehrung der moralischen Dispositionen müsste, wegen zu grossen Consums der vorhandenen Lebenskraft, schädlich wirken —, grosse moralische Verruchtheit an wenigen Ausnahms-

individuen wirke moralisch fördernd auf die Umgebung. Thatsächlich habe ich mich nirgends vermessen, zu sagen: „es ist so" — sondern nur: „wir können nicht wissen, ob es sich nicht so verhält."

5. Eine der beliebtesten Domänen für logische Streifzüge war seit je das Gebiet der Definition. Hier finden wir denn auch bei Cathrein reiche Auslese, in der — ich gestehe es gern — ich auch einen Splitter aus dem eigenen Rüstzeug anzuerkennen habe. — Cathrein überweist mich (S. 448) eines Fehlers in der Definition des Imperativs oder Befehls. — Wirklich deckt sich der von mir definirte Begriff nicht mit dem Befehl, sondern mit einem höheren Gattungsbegriff, für den wir etwa die Bezeichnung des „Verlangens" (im Sinne von „etwas von jemand verlangen"), oder noch besser des fast nur mehr poetisch verwendeten „Heischens" wählen würden. Das „Heischen" kann dann wieder ein drohendes, befehlendes oder bittendes sein. — Ich begrüsse diese Correctur mit Dank. Auf den weiteren Fortgang meines Gedankenganges ist sie jedoch ohne Einfluss, weil ich nirgends das besondere Merkmal des „befehlenden" Heischens für den ethischen Imperativ in Anspruch genommen habe.

Cathrein fügt seiner Ueberweisung die Bemerkung bei, dass „von solchen verschwommenen, unrichtigen Definitionen" mein ganzes Werk „voll" sei. Von den Belegen, die er hierfür noch weiter anführt, vermochte mich jedoch kein einziger zu überzeugen.

6. Wenn er (S. 448) meine Definition des Sollens nicht verstehen zu können erklärt, so ist es dagegen mir vollkommen unfasslich, wie er das Sollen als eine „Nöthigung", einen „Zwang" zu bezeichnen vermag. Würden wir durch das Sollen genöthigt, gezwungen, so könnte es ja nie geschehen, dass wir dasjenige thun, was wir eben — n i c h t — thun sollen!

7. Das gegen meine Definition der ethischen Pflicht vorgebrachte Beispiel von dem Beamten (S. 448) hat mich überrascht, aber nicht consternirt. Hat Cathrein noch nie etwas von „Liebespflichten" gehört, durch deren Erfüllung man ein Verdienst erwirbt, mit deren Vernachlässigung man aber keine Schuld auf sich lädt? —

8. Auch meine Definition des allgemeinen Begriffes der Reue („nachträgliches Bedauern über eine begangene Handlung") ist Cathrein zu weit, so dass er sie durch die Frage entkräften zu können glaubt, ob es denn etwa Reue sei, wenn jemand bedaure, „dass er ohne Schuld seinen Geldbeutel verloren, oder vom Pferde gestürzt" sei (S. 447). Hierauf antworte ich mit der Gegenfrage, ob denn das H a n d l u n g e n sind, seinen Geldbeutel zu verlieren, oder vom Pferde zu stürzen? — An ersterem Vorfalle ist überhaupt keine Person handelnd betheiligt; und ist sie es am zweiten, so steckt sie sicherlich im Ross, und nicht im Reiter. — Aber Cathrein begnügt sich nicht mit der Bekämpfung meiner Definition; er corrigirt vielmehr: „Reue ist der Schmerz über eine begangene S c h u l d." — Danach könnten wir niemals edelmüthige, sittlich hochstehende Handlungen nachträglich bereuen —, was doch leider und anerkanntermaassen nur zu gut möglich ist!

9. Den Kern meiner Ausführungen aber glaubt Cathrein wohl durch den Hinweis darauf getroffen zu haben (S. 444), dass nach meiner Begriffsbestimmung auch die Billigung von Handlungstendenzen wie derjenigen, welche die Römer

zum Raub der Sabinerinnen antrieben und befähigten, sittlich müsse genannt werden können. — Ich habe allen Grund, die Wahl gerade dieses Beispiels mit Befriedigung zu begrüssen, denn wirklich hat die altrömische Sprache alle die betreffenden „Verhaltungstendenzen": kriegerischen Muth, männliche Kraft, Vaterlandsliebe usw. unter der Bezeichnung *virtus* — Tugend — zusammengefasst. — Wenn dagegen Cathrein mit analogem Einwand von den Römern zu einer „wohlorganisirten Räuberbande" übergeht, so kann ich nicht anders, als ihn auf die §§ II. 10 („Die doppelte relative Allgemeinheit der ethischen Werthungen, und ihre Beschränkungen") und II. 40 („Näherer Nachweis der typischen Natur des Begriffes der ethischen Werthung ...") zu verweisen.

Hiermit aber stehe ich an der Grenze meiner Splitterrichterei, und muss auch von meinem Kritiker Abschied nehmen, der auf seine Weise der Wahrheit gewiss eben so ehrlich zu dienen meinte, als er tüchtig darauf los — und mitunter auch daneben zu schlagen versteht. — Immerhin verdanke ich ihm sachlich die Correctur eines Definitionsfehlers, und persönlich die angenehme Emotion einiger logischer Scharmützel. — Eine ausführlichere Polemik meinerseits dagegen wäre wohl nur denjenigen verständlich, denen sie zugleich überflüssig sein dürfte: — den wirklichen Kennern meines Systems der Werththeorie.

Prag. Chr. v. Ehrenfels.

II.

Zu obiger „Erwiderung" gestatte ich mir einige **Bemerkungen** rein sachlicher Natur:

1. Prof. v. Ehrenfels ist nicht recht zufrieden mit meiner Behauptung, in seinem Systeme reichen sich „der Herbartianer, der Socialutilitarist und der Darwinist" die Hand. Nun gibt er aber selbst zu, dass er die Darwinistische Entwicklungslehre annehme, und es handelt sich wohlgemerkt um den Darwinismus in seiner Ausdehnung auf den Menschen. Noch weniger gefällt ihm die Bezeichnung: Socialutilitarist. Doch gesteht er selbst, „dass die Erfassung der Differenzen, die mich vom Utilitarismus trennen, nicht jedermanns Sache ist." Es gehört also ein besonderer Scharfsinn dazu, den Unterschied zwischen dem neuen System und dem Utilitarismus zu erfassen. Ich weiss nun sehr wohl, dass Prof. v. Ehrenfels nicht „das grösstmögliche Wohl", sondern die „höchstmögliche Entwicklung" als Ziel des ethischen Strebens angesehen wissen will, allein er redet doch von der Entwicklung im Sinne vom Fortschritt zu höherer Vollkommenheit und Glückseligkeit der Menschheit, und deshalb gehört er zu den Socialutilitaristen. — Gegen die Bezeichnung Herbartianer wendet er ein: „Wenn Cathrein um meiner Uebereinstimmung in der Werthdefinition willen meine Psychologie als die eines Herbartianers bezeichnet, so könnte man wohl mit demselben Recht eine Fledermaus etwa in die Ordnung der Raubvögel einreihen." Prof. v. Ehrenfels gibt also zu, dass seine Werthdefinition diejenige Herbart's ist. Nun aber bildet diese Definition die Grundlage, auf der sein ganzes System ruht und aufgebaut ist. Es besteht also wohl eine grössere Verwandtschaft zwischen Prof. v. Ehrenfels und Herbart als zwischen

einer Fledermaus und einem Raubthier. Dass mein Gegner die ganze Psychologie Herbart's annehme, wollte ich absolut nicht behaupten.

2. Herr v. Ehrenfels redet dann von einem „hämischen Ausfall" gegen ihn im Beginn meiner Kritik, durch die ich selbst gegen die christliche Moral verstosse. Was habe ich denn gesagt? Ich beginne meine Kritik mit den Worten: „Der Vf. will eine wissenschaftliche Werththeorie liefern, die allgemeine Giltigkeit besitzen und auch der Ethik als wissenschaftliche Grundlage dienen soll. Er geht, wie fast alle modernen Philosophen, von der Ueberzeugung aus, dass die Menschheit bis heute noch der wissenschaftlichen Ethik entbehrt, und er berufen ist, diese bedauerliche Lücke auszufüllen." Dass diese Worte nur die reine Wahrheit enthalten, geht zur Evidenz schon aus der Vorrede hervor. Dort wird behauptet, dass infolge der tiefgehenden Umwandlungen aller Werthungen „eine wissenschaftlich begründete, alle Gebiete des menschlichen Werthens umfassende Theorie dringend noth thue" (S. IX). Nicht nur im öffentlichen, sondern auch im Privatleben gebe es Probleme und ethische Conflicte, „denen die überlieferten Maximen nicht mehr gerecht zu werden vermögen" (S. XII). Er beklagt, dass wir noch tief im „metaphysisch-mystischen Dogmatismus" stecken. „Oberflächlichkeit und Verschwommenheit" begegnen uns allenthalben in den grossen Problemen der Gegenwart. Er will mit seinem Werke „diesen Mängeln nach Kräften steuern und jenen Bedürfnissen nach Möglichkeit entgegenkommen" (S. XIII). Die Vorrede schliesst mit dem Satze: „Möge dieses Werk in weiteren Kreisen einen Anstoss geben, die praktisch bedeutsamsten Gebiete der Philosophie mit wissenschaftlicher Exactheit in Angriff zu nehmen, — möge es recht eindringlich auf die grossen Probleme unserer Zeit hinweisen — sowie auf den nicht mühelosen Weg, der zu ihrer Klärung beschritten werden muss." Ist hier nicht deutlich genug gesagt, dass die Ethik erst noch „mit wissenschaftlicher Exactheit" in Angriff genommen werden muss, und dass das neue Werk auf den Weg hinweisen will, der jetzt betreten werden soll?

3. Auf S. 447 meiner Recension liegt ein einfaches Versehen von meiner Seite vor. Ich citire ja ganz wörtlich und habe aus Versehen: „Vergänglichkeit" statt „Unvergänglichkeit" geschrieben. Dass es „Unvergänglichkeit" heissen muss, geht auch deutlich aus der von mir beigefügten Bemerkung hervor.

4. Prof. v. Ehrenfels tadelt es, dass ich ihm die Behauptung unterschiebe, „wesentliche Vermehrung der moralischen Dispositionen müsste, wegen zu grossen Consumes der vorhandenen Lebenskraft, schädlich wirken, — grosse moralische Verruchtheit an wenigen Ausnahmsindividuen wirke moralisch fördernd auf die Umgebung." „Thatsächlich habe ich mich nirgends vermessen, zu sagen: »es ist so« — sondern nur: »wir können nicht wissen, ob es sich nicht so verhält«." — Diese Bemerkung zeigt, dass der Vf. vergessen hatte, was er geschrieben. Ich citire nur folgenden Satz: „So z. B. kann grosse moralische Verruchtheit an relativ wenigen Ausnahmsindividuen ohne Zweifel als Contrasterscheinung moralisch fördernd wirken" (System d. Werthth. Bd. II. S. 231). Wenn inbezug auf einen Sachverhalt der Zweifel ausgeschlossen ist, so ist er sicher.

5. Die Definition: das Sollen ist ursprünglich nur „die durch einen Imperativ begründete Beziehung des präsumtiven Handelnden oder Unterlassenden zu seiner präsumtiven Handlung oder Unterlassung" bezeichne ich als un-

verständlich und füge bei, das Sollen empfindet jeder als eine dem Willen auferlegte „Nöthigung", als einen „moralischen Zwang." Hiergegen meint v. E., das sei ihm unbegreiflich. „Werden wir durch das Sollen genöthigt, gezwungen, so könnte es ja nie geschehen, dass wir dasjenige thun, was wir eben nicht thun sollen." Aber ich rede ausdrücklich von einem „moralischen Zwang." Worin derselbe bestehe, und wie er mit der Freiheit vereinbar sei, erkläre ich dort allerdings nicht näher. Aber wenn sich Prof. v. E. für meine Ansicht interessirt, so findet er dieselbe entwickelt in meiner „Moralphilosophie" (3. Aufl. Bd. I. S. 323 ff.). Ich sehe aus dieser Einwendung, dass die Darlegungen der christlichen Ethiker ihm unbekannt geblieben sind.

6. Die Pflicht definirt v. E. also: „Eine Pflicht des *A* ist jede Handlung oder Unterlassung, von welcher ein einer ethischen Werthung entspringendes Begehren wünscht, oder — falls es nicht realisirt wird — auch nur wünschen würde, dass sie von dem *A* gesetzt werde." Dazu bemerke ich: „Es wäre somit eine Pflicht für einen Beamten, der nach 50jähriger Thätigkeit für das Gemeinwohl sich in den Ruhestand zurückziehen will, dies nicht zu thun, wenn andere es im Interesse der Gesammtheit wünschen." Was antwortet v. E. darauf? „Hat Cathrein noch nie etwas von »Liebespflichten« gehört, durch deren Erfüllung man ein Verdienst erwirbt, mit deren Vernachlässigung man aber noch keine Schuld auf sich lädt?" Ich erwidere: ich habe wohl von Werken der Liebe gehört, die man ohne Schuld unterlassen kann, aber nicht von eigentlichen Liebespflichten. Wer eine Liebespflicht vernachlässigt, versündigt sich nicht gegen die Gerechtigkeit, wohl aber gegen die Liebe. Im angeführten Beispiele hätte der Beamte — von ganz besonderen Umständen abgesehen — keinerlei Pflicht, im Amte zu bleiben, und doch wäre alles vorhanden, was nach Prof. v. E. zur Pflicht erfordert wird.

7. Reue ist nach Prof. v. E.: „nachträgliches Bedauern über eine begangene Handlung." Ich habe gegen diese Definition eingewendet: „Ist es denn etwa Reue, wenn jemand bedauert, dass er ohne seine Schuld seinen Geldbeutel verloren oder vom Pferde gestürzt ist?" v. E. will diese Beispiele nicht gelten lassen, weil es keine Handlungen des Menschen seien. Nun gut, dann wähle ich die von Prof. v. E. selbst angedeuteten Beispiele. Gegen meine Definition: „Reue ist der Schmerz über eine begangene Schuld", wendet er ein: „Darnach könnten wir niemals edelmüthige, sittlich hochstehende Handlungen nachträglich bereuen, was doch leider und anerkanntermaassen nur zu gut möglich ist." Ich antworte: ganz richtig; eigentliche Reue empfinden über eine sittlich gute Handlung können wir nicht, das fühlt jeder. Wenn wir sagen, wir bereuten irgend ein gethanes gutes Werk, so nehmen wir den Ausdruck in einem weiteren Sinne; wir drücken unser Bedauern über die Handlung aus, nicht insofern sie gut war, sondern insofern sie üble Folgen für uns oder andere nach sich gezogen hat. Niemand wird über eine solche Handlung im eigentlichen Sinne „Reue" empfinden.

8. Den Raub der Sabinerinnen durch die Römer sucht Prof. v. E. in Schutz zu nehmen. Natürlich muss er das von seinem Standpunkt. Trotzdem ist und bleibt dieser Raub eine Rechtsverletzung. Die Vaterlandsliebe in sich ist gut, das sagen auch wir mit den Römern. Daraus folgt aber nicht, dass im Dienste

des Vaterlandes alles erlaubt sei. Kriegerischer Muth und männliche Kraft sind nur dann gut, wenn sie im Dienste des Guten stehen.

Zum Schlusse noch eines. Jede Absicht, den Herrn Prof. v. Ehrenfels persönlich zu beleidigen, lag mir vollständig fern. Dass ich aber sein ganzes Vorgehen entschieden rügte, braucht ihn fürwahr nicht Wunder zu nehmen. Oder ist es für uns Christen nicht tief verletzend, zu sehen, dass ein Gelehrter in einem christlichen Lande, an einer christlichen Universität ein zweibändiges System der Werththeorie und Ethik schreiben kann, ohne die christliche Weltauffassung und Moral auch nur zu erwähnen? Nur in allgemeinen, geringschätzigen Redewendungen ist von alternden und absterbenden Weltanschauungen die Rede. Was damit gemeint ist, wird jedem aus dem Zusammenhange klar. Und gegen ein solches Verfahren sollen wir nicht entschieden Einsprache erheben dürfen?

V. Cathrein S. J.

Recensionen und Referate.

Elementa Philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Auct. P. Ios. Gredt O. S. B. Vol. I: Philosophia propaedeutica seu Logica minor, Logica maior, Ontologia, Philosophia naturalis. Romae, Desclée-Lefebvre. 1899. 8. 293 p. *Lire* 5.

Der vorliegende Band macht die erste Hälfte eines für einen zweijährigen Cursus bestimmten Lehrbuches der Philosophie aus, dessen zweite Hälfte in Jahresfrist erscheinen soll. Der Vf. ist Lehrer der Philosophie am Collegium des hl. Anselmus in Rom. Seine Richtung spricht sich in dem Titel des Buches aus. Er will uns die Doctrin des hl. Thomas bieten und eben darum auch diejenige des Aristoteles, aus welcher jene geflossen ist. Der Vf. begnügt sich aber nicht damit, inhaltlich die Lehren der beiden grossen Denker wiederzugeben, er führt auch am Ende der einzelnen Abschnitte ihre Texte an, um die von ihm vorgetragene Doctrin als die wirkliche Lehrmeinung von Aristoteles und Thomas zu erweisen. Es hat uns besonders gefreut, dass die Schrift den Aristoteles in der angegebenen Weise zur Geltung bringt. Wir begrüssen das als ein Anzeichen des zunehmenden Interesses, das Aristoteles auch in kirchlichen Kreisen findet. Wir hätten nur gewünscht, dass den griechischen Texten die lateinische Uebersetzung, etwa nach der Ausgabe der Berliner Akademie, beigegeben worden wäre. Denn sonst bleiben sie wohl meistens unverstanden und darum unnütz. Wir dürfen uns darüber keiner Täuschung hingeben, dass selbst unter den Gelehrten nicht manche sind, welche die Aristotelischen Texte ohne Schwierigkeit übersetzen können,

Um über die vorliegende Arbeit ein zusammenfassendes Urtheil zu fällen, so freut es uns, sagen zu können, dass dieselbe warme Empfehlung verdient, indem sie fleissig, sachkundig, genau und klar geschrieben ist. Wir haben in dem Buche eine ganze Reihe von Einzelheiten probeweise untersucht, und überall hat sich uns der vortheilhafte Eindruck bestätigt. Was der Vf. in der *praefatio* als sein Vorhaben angibt, er wolle nämlich zwar kurz sein, aber darum doch den Stoff, namentlich in den wichtigeren

Punkten, nicht weniger gründlich behandeln, das hat er unseres Erachtens wirklich geleistet.

Im einzelnen sei Folgendes hervorgehoben. In der *Logica minor* (sie deckt sich ungefähr mit der *Logica formalis*) haben uns besonders die knappen und präcisen Bestimmungen über die Substanz (S. 29 ff.) sehr befriedigt. In der *Logica maior* wird die Objectivität der sinnlichen Qualitäten, der Farbe, des Tones usw., in maasvoller Weise mit Sachkunde vertheidigt (S. 104 ff.). Auch die Objectivität und Gewissheit der Verstandeserkenntniss wird, wie uns scheint, in durchaus richtiger und einwandfreier Weise erörtert (S. 108 ff.). Für jede vernünftige Gewissheit wird dem Vf. zufolge bewusste Evidenz erfordert. Auch die Gewissheit des Glaubens erheischt die Evidenz der Glaubwürdigkeit, welche von der Evidenz der Wahrheit wohl zu unterscheiden ist (S. 110). In der Ontologie hat uns bei der Erörterung der gemeinsamen Attribute alles Seienden das von der Schönheit Gesagte nicht ganz befriedigt. Nach dem Vf. soll in der Definition: „Pulchrum est quod visum placet", das „visum" nicht die sinnliche, sondern die intellectuelle Erkenntniss bezeichnen. Das ist doch einfach paradox. Wir räumen zwar ein, dass die Schönheit als Schönheit, im Gegensatz zu dem blos sinnlich Angenehmen und Reizenden, durch den Verstand erkannt werden muss; aber für uns Menschen ist die sinnliche Erscheinung des Schönen nun einmal die Form, ohne die wir die Schönheit überhaupt nicht auffassen können. Demgemäss sagt z. B. Plato im *Phaedrus*:

„Die Schönheit fassen wir bei unserer Ankunft dahier mit dem hellsten unserer Sinne auf. Denn das Gesicht ist der stärkste unserer körperlichen Sinne, mit dem aber die Weisheit nicht gesehen wird; ausserordentliche Liebe würde diese ja uns einflössen, wenn uns ihr Bild durch das Gesicht so deutlich erschiene. Nun aber ist es der Schönheit allein zutheil geworden, am sichtbarsten und liebreizendsten zu sein." [1])

Auch die Stellen, die der Vf. S. 174 aus Thomas anführt, dürften wohl nicht für ihn sprechen:

„Pulchra dicuntur quae visa placent, unde pulchrum in debita proportione consistit: quia sensus delectantur in rebus debite proportionatis." [2])

Indem hier von einer Ergötzung der Sinne gesprochen wird, leuchtet ein, dass „visa" sinnliches Sehen meint.

„Ad rationem pulchri pertinet, quod in eius adspectu seu cognitione quietetur appetitus, unde et illi sensus praecipue respiciunt pulchrum qui maxime cognoscitivi sunt, scilicet visus et auditus rationi deservientes; dicimus enim pulchra visibilia et pulchros sonos." [3])

St. Thomas sagt hier zwar, dass die Erkenntniss dem Genuss der Schönheit vorausgeht, aber er schliesst die sinnliche Erkenntniss nicht aus, sondern ein. — Endlich:

[1]) 251 *D.* — [2]) 1. p. q. 5. a. 4. ad 1. — [3]) 1. 2. q. 27. a. 1. ad 3. —

„Ad pulchritudinem tria requiruntur: integritas, proportio, claritas, unde quae habent colorem nitidum, pulchra esse dicuntur.“ [1])

In dem Tractat „de Essentia et Esse“ hat die Verfechtung des realen Unterschieds zwischen Wesenheit und Dasein in den geschaffenen Substanzen inhaltlich unseren Beifall. Indessen wird es bezüglich dieses Unterschiedes wohl schwer sein, ihn auch für den ungeschulten Verstand der Anfänger in der Philosophie einleuchtend zu machen.

In der Naturphilosophie vertritt der Vf. den Hylemorphismus. Er beweist ihn ganz in Uebereinstimmung mit Aristoteles und St. Thomas aus dem substantialen Werden (S. 231 f.). Ein solches findet sich zweifellos im organischen Bereich. Also muss auch im unorganischen die Zusammensetzung aus Stoff und Form wiederkehren. Denn wie der Vf. ungefähr sagt: „Reliquae substantiae corporeae nutritivae convertuntur in corpora animata, et corpora animata post mortem in alias substantias resolvuntur“ (S. 232). Diese Begründung scheint uns freilich etwas zu kurz gefasst, um vollständig verständlich zu sein, ist aber sachlich zutreffend und entscheidend. Mit Genugthuung hat es uns erfüllt, zu sehen, dass der Vf. ganz in Uebereinstimmung mit unserer persönlichen Meinung [2]) es unentschieden lässt, ob in der leblosen Natur für sich betrachtet, sichere Kennzeichen eines substantialen Wandels vorkommen (S. 236 f.). In der Lehre von Bewegung, Raum und Zeit vermissen wir die Erörterung über das Unendliche. Die Angabe auf S. 238, wonach St. Bonaventura einen Urstoff annehmen soll, der durch Aufnahme körperlicher Formen körperlich, durch Aufnahme geistiger Formen geistig wird, scheint uns in dieser Fassung nicht recht genau.

Wir schliessen mit der Bemerkung, dass das Buch auch äusserlich durch seine elegante Ausstattung, Papier und Druck und den sehr billigen Preis von 4 ℳ sich empfiehlt, und mit dem Wunsche, dass es eine recht weite Verbreitung finden möge.

Satzvey. **Dr. E. Rolfes.**

Glauben und Wissen. Rectoratsrede. Von Dr. Theob. Ziegler. Strassburg, Heitz. 1899.

Der Rector der Universität Strassburg bekennt sich in dieser Antrittsrede nicht zu jenen „Wissenden“, welche den Glauben geringschätzig behandeln, denselben tief unter die Wissenschaft stellen: er hält den Glauben sehr hoch, stellt ihn auf seinem Gebiete hoch über die Wissenschaft. Das ist ein unverkennbarer Fortschritt, den auch Vf. offen be-

[1]) 1. p. q. 39. a. 8. — [2]) Vgl.: Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. S. 54 ff.

kennt, indem er die materialistischen Redensarten von Köhlerglauben als abgethan bezeichnet.

Und doch können wir seinen eigenen Standpunkt nicht billigen: er will Glauben und Wissen vollständig trennen, jenen dem Gemüthe, dieses dem Verstande reserviren. Er hält sowohl den mittelalterlichen Standpunkt, der das Wissen dem Glauben dienstbar machte, wie auch den Hegel'schen, der Glauben in Wissen auflösen wollte, für verfehlt. Im Gegentheil, der Conflict zwischen Glauben und Wissen scheint ihm unvermeidlich. Die Wissenschaft ist skeptisch, operirt mit Hypothesen, erleidet fortwährende Umbildungen; der Glaube dagegen ist conservativ, fest und unbesieglich. Der Gegensatz gestaltet sich immer wieder zu einem feindseligen Conflict, weil der Glaube für seinen concreten Inhalt die Bausteine dem jeweiligen Stande der Wissenschaft entnimmt; dieselben sind aber in späteren fortgeschrittenen Zeiten nicht mehr haltbar. Was ist da zu thun? Das Endergebniss der Darlegungen sind Vorschläge des Redners zur harmonischen Verbindung von Wissen und Glauben.

„Kann aber die Religion wie die Wissenschaft, was sie dem Leben zu leisten hat, nur dann leisten, wenn sie ganz sie selber, d. h. ganz wahr und ganz frei ist, so versetze man sie auch in die reine Luft der Wahrheit und der Freiheit. So finden sich Glauben und Wissen, so oft und so heftig sie sich auch bekämpfen, als Kinder eines und desselben Geistes bei allem Gegensatz schliesslich doch wieder zusammen in einer gemeinsamen Forderung und in einem gemeinsamen Gedanken, den wir in die Worte kleiden können: Nur die Wahrheit kann uns frei machen, und die Freiheit kann uns wahr machen!"

Wir wollen diese wohlgemeinten Rathschläge nicht verdächtigen, aber einen sachlichen, zu einem wirklichen Erfolg führenden Werth haben sie so lange nicht, als der Glaube nicht selbst auf Wahrheit gegründet ist. Ein vager Glaube, etwa an „einen Sinn des Weltganges", den der Vf. über der Naturwissenschaft annimmt, kann weder Festigkeit noch Freiheit geben, sondern lässt den Menschen in den schwersten Nöthen hilflos und macht ihn zum Spielball veränderlicher Gefühle. Was Vf. vorbringt, um die Festigkeit, Kraft und Grösse eines solchen Glaubensgefühles darzuthun, kann nur zeitweilig auf schwärmerische, mystische Gemüther Eindruck machen. Er sagt:

„Das Gefühl unendlicher Sehnsucht, das zum Glauben an ein Unendliches führt, enthält natürlich selbst etwas von dieser Unendlichkeit und Erhabenheit, von der Kraft und Allgewalt, der Vollkommenheit und Heiligkeit, die seinem Gegenstand beigelegt wird, und so wird er selbst ein Heiligthum, an dem zu rühren man weder sich noch Anderen gestattet. Dieser Glaube aber, wenn auch zuerst ganz individuell, bleibt nicht Sache des Einzelnen, sondern er wird zur Angelegenheit und zum Gemeingut Vieler, zum Bekenntniss einer bestimmten Religion und Confession einer Kirche und religiösen Gemeinschaft.... Diese sociale Seite des Glaubens... kann gar nicht hoch genug veranschlagt werden

bei der Abmessung seiner Stärke: der Glaube hat etwas den Einzelnen Ueberwältigendes, das suggestive »Gott will es« der Kreuzzüge ist dafür typisch. Und zugleich hängt das zusammen mit der stärksten Macht, die uns bindet, mit Gewohnheit und Sitte.... In seinen Glauben wird der Mensch hineingeboren, darum sind wir von Jugend auf gewöhnt, ihn gehorsam hinzunehmen als ein substantiell Giltiges und Geltendes. So stammt er für jeden Einzelnen von uns aus der Jugendzeit mit der ganzen Fülle ihrer Erinnerungen, von den Eltern, vom Munde der Mutter ist er uns zugeflossen, und daher ist er gehalten von der Auctorität, aber auch umstrahlt vom Glück der Jugend und Heimath, gesättigt mit allem Schönen und Besten, das uns im Elternhaus zu theil geworden ist und uns von dort als unverlierbarer Schatz hinausbegleitet in's Leben. Glück aber verleiht der Glaube überhaupt... Kein Wort ist wahrer als das, dass der Glaube selig mache; darin zeigt sich so recht sein Wesen als eines Gefühlsmässigen: Die unendliche Sehnsucht und das phantasiemässige Gestalten derselben zu Bildern voll Glanz und Herrlichkeit, die Ausweitung und Erhebung der Seele, die Befreiung und Erlösung von den Banden der Endlichkeit, die Vorwegnahme der Erfüllung und Befriedigung, die mystische Gelassenheit und Stille im Einswerden mit seinem Gott, die Ruhe des Besitzes und des zum Zielgekommmenseins — das alles liegt in ihm!"

Aber da muss man doch fragen, beruht denn diese Festigkeit und Glückseligkeit des Glaubens auf objectiver Wahrheit oder auf blos subjectiven Gefühlen und Einbildungen? Wenn letzteres, dann ist der Glaube des Muhammedaners, des indischen Fakirs, der Fetischdiener, ja selbst der Haschischtrunkenen noch besser, beseligender, fester als der christliche Glaube. Wenn Kant, wie Ziegler behauptet, die Gottesbeweise zertrümmert hat, dann ist das Gefühl der Einheit mit Gott, die Vorausnahme der Erfüllung reine Einbildung, und das daraus entspringende Glück dasselbe wie das von Fieberkranken und Trunkenen, die sich an ihren Einbildungen ergötzen. Der Glaube kann jene Festigkeit, welche uns in allen Lagen des Lebens aufrecht hält, welche begründetes Vertrauen einflösst, nur durch objective Begründung seines Gegenstandes erhalten, nicht durch Jugenderinnerungen, Gewohnheiten, beseligende Gefühle. Eine solche Begründung gibt aber der christliche Glaube und die christliche Wissenschaft. Von der *fable convenue*, dass Kant die Gottesbeweise zertrümmert habe, wollen wir nicht reden: jeder Anfänger der Logik kann jene erbärmlichen Sophismen der „Kritik der reinen Vernunft" durchschauen und widerlegen; aber entschieden müssen wir gegen die Insinuation protestiren, dass der christliche Glaube seinen Inhalt einer zeitweiligen menschlichen Wissenschaft mit ihren Hypothesen entnommen habe.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Empirische Psychologie vom Standpunkte seelischer Zielstrebigkeit aus bearbeitet. Von Jos. Schuchter. Brixen 1897. 8. 269 S.

Nicht ohne Interesse haben wir dieses Buch in die Hand genommen. Ist doch der Ueberfluss an empirischen Psychologien auf katholischer Seite nichts weniger als so gross, dass man eine Vermehrung nicht mit Freuden begrüssen müsste. Der Gegenstand dieses Werkes ist also zweifellos ein zeitgemässer, und muss seine Bearbeitung mit Dank entgegengenommen werden.

Der Inhalt der Schrift ist sehr reichhaltig, reichhaltiger als jemand, der im Titel „Empirische Psychologie" liest, vermuthen sollte. Wir werden nicht nur über die empirischen Erscheinungen der „Empfindung", des „Vorstellens" und der „Erinnerung", des „Denkens", des „Gefühls" und des „Strebens", sondern auch über die Seele, ihr Verhältniss zum Leibe, ihre Substantialität und Unsterblichkeit eingehend unterrichtet. Anderseits ist der Inhalt dieser Arbeit doch wieder nicht so reichhaltig, dass man nicht in einer „empirischen Psychologie" noch mancherlei aufgenommen sehen möchte.

Die bedeutenden Untersuchungen auf dem Gebiete des Seh- und des Gehörsinnes, zu denen Männer wie v. Helmholtz, Stumpf, Hering u. A., so Wesentliches beigetragen haben, hätten gewiss schon ihrer Interessantheit wegen eine etwas ausführlichere Wiedergabe verdient. — Was aber noch unerlässlicher ist, das ist die Angabe der Experimente, durch deren Hilfe die Hauptdaten der modernen empirischen Psychologie gewonnen sind. Es ist ja nicht zu verlangen, dass jeder empirische Psychologe selbst eigentliche psychologische Experimente in dem strengen Sinne, den man heute mit diesem Begriff verbindet, anstelle, aber so viel muss man doch fordern, dass er seine Leser mit den Hauptarten dieser Experimente, mit ihren Fehlerquellen und der Eliminirung derselben genauer bekannt mache, damit sich dieselben doch einigermaassen ein Urtheil über den Werth dieser Experimente und der aus ihnen gezogenen Folgerungen bilden können. Wenn wir den Wunsch aussprechen, dass der Vf. in einer zweiten Auflage diese Lücke etwas ausfüllen möge, so wird er uns gewiss gerne willfahren.

Das Buch macht seine Leser mit einer Reihe moderner Psychologen, so mit Höffding, Faust, Wundt, Rehmke, Schuppe u. A. bekannt. Gerne hätten wir noch einige mehr gesehen, so Helmholtz, Ebbinghaus, Lipps usw. und von Wundt hätten wir gerne auch sein bedeutendstes Werk, die „Grundzüge der physiologischen Psychologie", öfters citirt gesehen; wir finden aber niemals ein Citat aus demselben. Inbezug auf die citirten Auctoren will uns dünken, als ob der Vf. nicht selten der Auctorität derselben gegenüber etwas zu viel Bescheidenheit hat walten lassen. Die Lehren dieser Auctoren sind da, wo sie vom rein empirischen Gebiet auf das metaphysische übergehen[1]) — was sowohl bei diesen wie beim Vf. gar nicht selten ist —, keineswegs derartige, dass

[1]) Man denke nur an Schuppe und Rehmke mit ihrer Immanenzphilosophie.

sie sich mit unseren Ueberzeugungen vereinigen liessen, gewiss aber nicht solche, die ohne besondere Einschränkungen und Cautelen so einfach als Auctorität citirt werden könnten.

Neben diesen mehr allgemeinen Ausstellungen, die natürlich der sonstigen Vortrefflichkeit der fleissigen Arbeit keinen Abbruch thun sollen, möchte ich noch einige besondere Fälle erwähnen, bei denen mir der Vf. die eine oder andere Bemerkung nicht verübeln möge.

Der Titel des Buches will mir nicht recht behagen. Was soll man sich eigentlich unter ihm denken? Der Vf. hat es unterlassen, uns etwa in einer Vorrede oder in der Einleitung klipp und klar darüber zu belehren, welche Absicht er mit diesem Titel zum Ausdruck bringen will. Halte ich mich darum an die moderne Terminologie, so verstehe ich unter einer Psychologie, die vom Standpunkte der Zielstrebigkeit aus bearbeitet wird, die — heute ja fast zur Mode gewordene — Anwendung[1]) des Darwinismus auf die psychischen Erscheinungen d. h. die Darstellung der allmählichen Entwicklung aller höheren psychischen Functionen aus gewissen letzten niedersten Elementen.

Sollte der Vf. einen derartigen Versuch im Auge haben? Ich glaube es nicht, vermag aber aus seiner Arbeit auch nicht klar zu ersehen, wie er sich zu dieser Frage eigentlich stellt. In einem Capitel, wo er von der Entwicklung des Triebes zur Willenshandlung handelt, könnte man einen solchen Versuch vermuthen. Man weiss, dass Wundt hier die Entwicklungslehre durchzuführen versucht hat.

Das gesammte Bewusstseinsleben des Menschen — so lautet etwa der Gedankengang Wundt's — lässt sich auf die beiden Formen der Vorstellung und des Wollens zurückführen; beide haben sich aber aus dem Trieb heraus entwickelt; aus dem Trieb geht aber auch die Bewegung hervor, und so entwickelt sich aus dem psychischen Leben das physische. Alle Atome haben Triebanlage und sind darum „bewusstlose oder unverbundene Triebelemente"; zum Bewusstsein fehlt nur noch der Zusammentritt dieser Triebelemente.

Zu einer solchen extremen Anschauung lässt sich der Vf. nicht fortreissen; es scheint aber doch, als ob er sich denkt, der Wille des Menschen entwickle sich aus dem bereits in der Pflanze befindlichen Trieb heraus. Aber man darf niemals eine Unterscheidung ausser acht lassen: Etwas ganz anderes ist es, dass unter unseren Strebungen der Trieb zeitlich zuerst auftritt, und erst nach ihm, wenn ein grösserer Kreis von Bedingungen erfüllt ist, das schon von Anfang an in der Natur der menschlichen Seele potentiell begründete und vom Trieb wesentlich verschiedene Wollen actuell wird; und etwas ganz anderes ist es, dass das

[1]) Vgl. z. B.: H. Münsterberg, Die Willenshandlung, ein Beitrag zur physiol. Psychol. 1888. Uebrigens hat auch Wundt im 2. Bd. seiner „Grundzüge" dieser Neigung gehuldigt.

Wollen sich aus dem Trieb, wie die Pflanze aus dem Samen, herausentwickele; im letzteren Falle würde der Trieb selbst unter veränderten Bedingungen zum Wollen. Dass diese letztere Anschauung psychologisch und philosophisch haltbar wäre, möchte ich bezweifeln.

Der Vf. hat seine Sätze und Begriffe nicht immer klar genug formulirt, so dass man ihn nicht selten misverstehen kann.

Dass z. B. die Organempfindungen von Hunger, Durst, Müdigkeit u. s. f. »meist unklar und unbestimmt« seien (S. 25), bedarf einer näheren Erklärung. — Schief ist auch der Ausdruck: »dass jedoch nicht alle Empfindungen im gleichen Grade bewusste sind, und dass sie sich deshalb zum Bewusstsein verschieden verhalten ...« (S. 27); denn es gibt keine mehr oder weniger bewussten Empfindungen, sondern entweder sind dieselben bewusst, oder sie sind nicht bewusst; aber der bewusste Inhalt kann klarer oder weniger klar u. s. f. sein. — Auch weiss ich nicht, warum das Bewusstsein der Thiere ein »Traumbewusstsein« heissen soll? (S. 28.) — Ferner ist auch der Ausdruck ungenau, »dass unsere Aufmerksamkeit auf den Erregungsvorgang in den Nerven gerichtet ist ...« (S. 58). Die Aufmerksamkeit ist nicht auf physiologische Nervenvorgänge, sondern auf psychische Inhalte gerichtet. — Auch ist die Wendung nicht richtig: durch die Empfindungen werden die Wahrnehmungen »sozusagen im Bewusstsein abgelagert und in diesem bewahrt« (S. 79). Aber doch nicht im Bewusstsein? Oder sollte es im Bewusstsein befindliche unbewusste Vorstellungen geben? — Ferner möchte ich wissen, welche Gegenstände es sind, »deren Erkenntniss niemals durch ‚Einsicht' erschöpft wird, so dass sie stets Gegenstände des Wissens und des Glaubens zugleich sind« (S. 29). Der Vf. spricht hier vom natürlichen Glauben; sollte es aber etwas geben, das man zugleich wissen und nur meinen könnte! Der Vf. fährt fort: „Diese Gegenstände sind Gott und die Seele und viele Begriffe, welche damit im Zusammenhange sind, wie der Begriff der Substanz, der Ursache usw. Der Begriff Gottes und das Dasein Gottes ist nicht blos ein Gegenstand des Offenbarungsglaubens, sondern auch des Vernunftglaubens, des Glaubens in rein psychologischem Sinne" (S. 219 f.). Dem gegenüber ist zu bemerken, dass wir Gottes Dasein nicht nur »psychologisch glauben«, sondern wissen (*certo cognoscimus*). Auch die Auctorität eines Moritz Carrière (220) kann dies nicht ändern. — Was soll auch der Satz bedeuten: »Durch den Glauben kommt die Vernunftthätigkeit des Menschen erst zum Abschlusse«? (S. 220) — Wer weiss sich schliesslich, um von einer grösseren Reihe weiterer Beispiele abzusehen, unter folgendem Satze etwas Rechtes zu denken: »Die Zunahme oder Wachsthumsfähigkeit der psychischen Energie betrifft nicht nur die Actualität als solche und ihre Continuität, sondern auch die psychische Thätigkeit in ihrem Objecte«? (S. 238)

Doch *transeamus ad maiora*; wobei wir uns auch wieder nur auf einige Beispiele beschränken.

Mit augenscheinlich besonderer Vorliebe hat sich der Vf. mit dem menschlichen Wollen beschäftigt. Ich will nicht davon sprechen, dass der Vf. mit Wundt Wollen und Fühlen nahezu für dasselbe hält und beides als eine Aeusserung des Gefühles bezeichnet. So schreibt er z. B.: „Daraus

folgt, dass in der Dreitheilung der psychischen Erscheinungen, als Vorstellungen, Gefühle, Strebungen eine gewisse Ungenauigkeit liegt. Die Zweitheilung derselben als Functionen des Verstandes (Geistes) und des Gemüthes ist logisch richtiger und der Erfahrung entsprechender" (S. 186) — aber seinem Paragraphen von der „Willensfreiheit" (§ 65) muss ich einige Worte widmen.

Der Vf. ist mit den Lehren des hl. Thomas v. Aq. nicht unvertraut; gleich im Beginn des nächsten Paragraphen (§ 66) citirt er denselben in einer sehr einfachen Sache. Allein bei der so ausserordentlich wichtigen und schwierigen Frage der Willensfreiheit, über die Thomas *ex professo* mit grosser Klarheit gehandelt hat, finden wir auch nicht ein Wort von ihm. Ich glaube aber, dass der Vf. gut gethan hätte, in diesem Punkte eingehend den hl. Thomas und unsere katholischen Auctoren, die überhaupt beim Vf. sehr sporadisch erscheinen, zu studiren; dann würde dieses Capitel ein anderes Gesicht bekommen haben. Man höre:

„Man spricht von freien Handlungen und Thaten des Menschen, und das mit vollem Rechte. Am meisten Recht von Freiheit zu sprechen hat aber der handelnde Mensch selbst, so oft er eine Handlung in Uebereinstimmung mit seinem ganzen Wesen, mit seinen Erkenntnissen und Gefühlen, will und setzt. Eine Handlung ist demnach um so freier, je mehr sie Selbstbestimmung ist" (S. 205)

Nun, genau diese Freiheit kennen unsere modernen Deterministen auch. Ich selbst hörte einmal, wie ein solcher erklärte: „Der Mensch ist frei, insofern das, was ihn bestimmt zum Handeln, in ihm selbst liegt; so ist auch die Sonne frei, weil sie sich nach ihren eigenen Gesetzen bewegt!" Im übrigen spricht der Vf. dies auch selbst offen aus, indem er glaubt, vor dem „schroffen Indeterminismus" warnen zu müssen, und sich Höffding anschliesst, der wohl „den Determinismus" vertheidigt, bei dem aber „der Determinismus seine Schroffheit verloren" (S. 206). Mit Löwe erklärt er, darin übereinzustimmen, „dass wir sowohl den schroffen Determinismus, als den schroffen Indeterminismus (Aequilibrismus, Indifferentismus) verwerfen" (S. 208). Aber Determinismus, ob schroff oder nicht schroff, ist und bleibt Determinismus. Wenn man auch das „Unwillkürliche" und „Unbewusste" in uns noch so sehr zu Hilfe ruft, um die freie Willenshandlung dem Gesetz der Causalität zu unterwerfen, so ist wahre Freiheit nur unter der Voraussetzung möglich, dass die Totalität dessen, was dem Act der Entschliessung vorausgeht, uns nicht bestimmt, sondern nur als Motiv bewegt, indem es die Möglichkeit einer gegentheiligen Wahl zulässt. Mag Wundt in seinem „Grundriss der Psychologie" (S. 221) noch so sehr die Willenshandlung als Wahlhandlung vom Trieb unterscheiden, so ist er damit doch noch weit entfernt von der Freiheit des Willens; seine Worte:

„Ein Herrschendwerden eines Motivs über andere gleichzeitig mit ihm gegebene ist überhaupt nur unter der Voraussetzung eines Kampfes der Motive

verständlich. Aber diesen Kampf nehmen wir bald deutlich, bald nur undeutlich, bald gar nicht wahr. Nur im ersten dieser Fälle sprechen wir von einer eigentlichen Wahlhandlung...",

hätte darum der Vf. nicht ohne Commentar citiren dürfen. Gewiss segeln unter dieser hier von Wundt ausgesteckten Flagge alle die, welche die wahre menschliche Freiheit zur Todteninsel überführen wollen; aber eben darum dürfte der Vf. diese Fahrt nicht mitmachen.

In sein Capitel von der Seele (S. 236-261) hat der Vf. sehr vieles hineingeheimnisst, was kaum eines klaren Verständnisses fähig ist. Ich kann auf die Einzelheiten nicht eingehen und begnüge mich darum damit, einzelne Punkte herauszugreifen. Zu allererst muss ich auch hier wieder beklagen, dass der Vf. sich nicht durch die Lectüre und das Studium auch katholischer Philosophen ein genügendes Gegengewicht gegen den Einfluss der mancherlei zweifelhaften Lehren moderner Psychologen, wie eines Höffding, Schuppe, Volkelt u. A., geschaffen hat. Diesem Umstande schreibe ich es zu, dass dieses Capitel von der Seele im ganzen so wenig befriedigend ausgefallen ist.

Der Vf. erklärt, Leib und Seele verhielten sich wie Masse und Energie; er citirt ferner die Wundt'sche „Actualitätstheorie" und stimmt ihr zu. Indem er diese beiden Behauptungen aufstellt, glaubt er sich aber in voller Uebereinstimmung mit Aristoteles zu befinden. Darin irrt er sich aber. Die „erste Entelechie" des Aristoteles und die „Energie" der modernen Wissenschaft sind keineswegs gleichwerthige Begriffe. Der Fundamentalunterschied zeigt sich gerade in der vom Vf. gebrauchten Analogie. Masse und Energie stehen im Verhältniss von Substanz und Accidens (so wenigstens, wenn man sich auf den aristotelisch-scholastischen Standpunkt stellt), Seele und Leib stehen hingegen nicht in diesem Verhältniss, sondern sie sind constituirende Principien der Substanz selbst; die „Energie" und die „Actualität" der seelischen Erscheinungen sind ferner in erster Linie Thätigkeitsgrund und Thätigkeit (*potentia operativa* und *actus secundus*), die erste Entelechie oder substantielle Form hingegen sind in erster Linie Seinsprincipien und erst in zweiter Linie, durch die aus ihnen resultirenden Thätigkeitsvermögen, auch Thätigkeitsprincipien. Man darf solche wesentliche Unterschiede nicht verwechseln.

Vom *νοῦς ποιητικός* des Aristoteles behauptet der Vf. als etwas ganz Sicheres, dass derselbe, wie Averroes interpretirte, ausserhalb der Menschensele existire und einer wäre; der Vf. setzt denselben dann auch noch „im wesentlichen der Gottheit gleich" (S. 242). Allein der Vf. dürfte wissen, dass die grossen Scholastiker, vor allem Thomas von Aquin den Aristoteles ganz anders interpretiren, und sich dabei darauf berufen können, dass Aristoteles schreibt: *ἐν τῇ ψυχῇ ὑπάρχει οὗτος ὁ νοῦς*, „in der Menschenseele" wird von Aristoteles der thätige und der leidende *νοῦς* unterschieden.

Noch eine letzte, unklare Vermengung verschiedener Begriffe will ich citiren: „Wenn man die Lebenserscheinungen eintheilt in physiologische und psychologische, und wenn man die letztere Art für gleichbedeutend nimmt mit den Bewusstseinserscheinungen, so folgt daraus, dass das unbewusste Seelenleben in den physiologischen Processen liegt. Gehören aber die physiologischen Processe auch dem Seelenleben an, so folgt daraus weiter, dass die Seele wirklich im Sinne des Aristoteles ein Lebensprincip ist....“ (S. 246). Es ist ja bei einer Reihe moderner Psychologen eine ausgemachte Sache, dass alles, was nicht bewusst sei, physiologisch sei; dass aber diese moderne Lehre „im Sinne des Aristoteles sei“, wenn er die Seele als Lebensprincip auffasst, ist eine kühne Behauptung.

Unsere Besprechung wollen wir nicht zum Schluss kommen lassen, ohne dem fleissigen Streben des Vf.'s, ein Werk zu schaffen, das auf der Höhe der Zeit steht, unsere volle Anerkennung zu zollen. Wenn wir uns genöthigt sahen, in manchen Punkten Ausstellungen zu erheben — nun, so sind wir ja als Menschen in unseren Leistungen alle dem allgemeinen Lose unterworfen, das der Dichter in die Worte kleidet: „Ein Vollendetes hinieden wird nie dem Vollendungsdrang.“

Bonn. **Dr. J. Geyser.**

Einfühlung und Association in der neueren Aesthetik. Ein Beitrag zur psychologischen Analyse der ästhetischen Anschauung. Von Dr. Paul Stern.[1]) Hamburg u. Leipzig, Voss. 1898. gr. 8. 82 S. *M.* 2.

Grundlage und Ausgangspunkt der neueren Aesthetik blieb die von Kant „mit unerbittlicher Deutlichkeit“ (Lotze) hervorgehobene Subjectivität des ästhetischen Urtheils. Von hier aus liessen sich aber verschiedene Wege einschlagen: man konnte „die Möglichkeit des ästhetischen Geniessens, den metaphysischen Sinn des Schönen im Zusammenhange eines umfassenden Systems“ untersuchen: das thaten die auf Kant folgenden deutschen Philosophen —, man konnte aber auch, ohne der metaphysischen Speculationen ganz zu vergessen, den ästhetischen Genuss als psychologisches Phänomen betrachten: das thaten die Romantiker. (S. 1 f.)

„Die Anschauung, die sich von ihrem (Romantiker) Standpunkte aus entwickelte, bezeichnet den Act der ästhetischen Betrachtung als eine Einfühlung

[1]) Stern's Schrift bildet das 5. Heft der von Lipps und Werner herausgegebenen „Beiträge zur Aesthetik“ Aenderung in den Lebensverhältnissen des Referenten verzögerte bisher die Besprechung.

unser selbst in die Dinge. Am besten verdeutlicht den Sinn dieser Worte folgende Stelle aus Hardenberg's Lehrlingen von Saïs, ...:

»... So wird auch keiner die Natur begreifen, der kein Naturorgan, kein inneres naturerzeugendes und absonderndes Werkzeug hat, der nicht, wie von selbst, überall die Natur an allem erkennt und unterscheidet und mit angeborener Zeugungslust, in inniger mannigfaltiger Verwandtschaft mit allen Körpern, durch das Medium der Empfindung sich allen Naturwesen vermischt, sich gleichsam in sie hineinfühlt«." (S. 2 f.)

Der Analyse und Erklärung dieses Einfühlungsactes gilt die Untersuchung des Verfassers.

„Wir untersuchten zunächst, wodurch das in ihm verwirklichte Gefühl in seiner Eigenart bestimmt sei. Wir fanden es bestimmt durch die Eigenart der einzelnen in betracht kommenden Empfindungen und ihre Stellung zur Psyche überhaupt...; ferner... durch die Beziehungen solcher Empfindungen zu einander, so durch die harmonische und rhythmische Ordnung der Klänge in der Musik; und schliesslich durch die Bedeutung, welche Objecte der Wahrnehmung auf dem Wege der Erfahrungs-Association gewonnen haben." (S. 80.)

Association kann nach S. 47 f. auf vier verschiedene Thatbestände bezogen werden:

„1. auf den Act des in Beziehung-Setzens anlässlich der einstigen Erfahrung (Beisp.: Ich sehe Soldaten und denke daraufhin an Napoleon); 2. auf die hieraus resultirende latente Beziehung; 3. auf das Wirksamwerden dieser Beziehung im späteren Falle; 4. auf die dank dieser Wirksamkeit reproducirte Vorstellung, insofern sie eben in diesem Zusammenhang reproducirt wurde."

Der Herr Verfasser gebraucht den Terminus ‚Association' technisch im Sinne des zweiten Falles als latente Beziehung zwischen verschiedenen Vorstellungen. (S. 49.)

„Wir fragten zweitens nach der Bedingung, die jenem Gefühle Selbständigkeit und Vertiefung zum ästhetischen sichert. Wir fanden dieselbe in der Resonanz der Aehnlichkeits-Associationen."

Den Terminus ‚Aehnlichkeits-Associationen' setzt Vf. statt des von Rob. Vischer verwendeten: Nacherleben.

„Wir fragten ferner nach der Stellung dieses Gefühles zu der ganzen Persönlichkeit und fanden die Vermittelung zwischen beiden im Willensgefühl.

„Weiter suchten wir zu ergründen, warum und wie das so entwickelte Gefühl unmittelbar an die Inhalte der Wahrnehmung gebunden erscheine. Wir fanden den Grund für das Warum in der unentrinnbaren, unmittelbaren und unbewussten Wirksamkeit der disponiblen Associationen; den Grund für das Wie in der durchgreifenden Gleichartigkeit, die zwischen der ästhetischen Beseelung beliebiger Objecte und der ethisch praktischen Beseelung unserer Mitmenschen obwaltet, wonach das Sinnliche als Mittel des Ausdrucks, als Symbol des Geistigen sich darstellt.

„Wir zeigten dabei, dass gerade aus der associations-psychologischen Betrachtungsweise ein Maasstab für die objective Gültigkeit ästhetischer Urtheile zu gewinnen sei.

„Und schliesslich führten wir die Tiefe und Macht des ästhetischen Eindrucks zurück auf die nothwendig mit ihm gegebenen Modificationen des ethischen Selbstwerthgefühls." (S. 81.)

Referent fand die Schrift für seine Person mehrfach schwer verständlich und studirte sie daher mehr als einmal in eingehender und hingebender Weise. Gleichwohl blieb ihm Vieles dunkel und unfassbar. Mit welchem Rechte z. B. setzt der in das Problem ernst eindringende Vf. voraus, dass jedes eigentliche ästhetische Gefühl und Urtheil der romantischen „Einfühlung" bedürfe? Mich dünkt, selbst hochgradige Romantiker vollzogen gar manchen ästhetischen Act ohne all' den Apparat von Hylozoismus, Anthropomorphismus, Symbolisirung, Einfühlung u. s. f. — Ueberraschen musste der Versuch, Volkelt gegenüber die Allgemeingültigkeit und Objectivität ästhetischer Urtheile zu retten (S. 70 ff.). Bildet nicht die Kant'sche „Subjectivität des Urtheils" die Grundlage der neueren Aesthetik? (S. 1.) — So anregend manche Gedanken und so treffend eine Reihe kritischer Bemerkungen über die verschiedene Behandlung der Frage bei Fr. Vischer, Lotze, Rob. Vischer, Fechner, Groos, Siebeck, Biese u. A. auch sind, Referent kann dem Resultate, so wie es liegt, trotz seiner Sympathie für eine psychologische Erklärungsweise nicht zustimmen.

Stift Metten (Bayern). **Dr. P. Beda Adlhoch** O. S. B.

Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre. Von Dr. K. Marbe, Privatdoc. d. Philos. in Würzburg. Leipzig, Engelmann. 1899.

Der Vf. vorliegender Schrift will nicht die in neuerer Zeit mehrfach behandelte logische Frage der Wahrscheinlichkeitsrechnung einer neuen Untersuchung unterziehen: er steht hierin auf dem Standpunkte Laplace's, Stumpf's, von dem auch J. v. Kries und Goldschmidt im Grunde sich nicht entfernen. Er hat vielmehr Bedenken gegen die herkömmliche praktische Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf Glücksspiele, auf Beobachtungsfehler, Statistik usw. Er stellt sich damit auf den Standpunkt d'Alembert's, der gleichfalls schon bemerkte, dass die von den Mathematikern berechnete Wahrscheinlichkeit nur theoretische Giltigkeit beanspruchen könne, in Wirklichkeit aber nicht zutreffe.

Wirft man $100 . 2^{100}$ Mal mit einem Geldstück, so wäre mathematisch die Wahrscheinlichkeit, dass Wappen 100 Mal auf einander folge $= \frac{1}{2^{100}}$. d'Alembert erklärt sie thatsächlich für $= 0$. Marbe erklärt dies näher dahin, dass dasselbe Ereigniss nie mehr als p Mal nach ein-

ander folgen könne. Sowohl aus eigenen Versuchen als aus den Roulettespielen von Monte Carlo findet er, dass die grösseren reinen Gruppen, d. h. in welchen dasselbe Ereigniss ohne Unterbrechung vielmal hinter einander eintreten soll, trotz ihrer mathematischen Wahrscheinlichkeit nicht vorkommen.

„Mit wachsender Gruppengrösse bleibt die wirkliche Anzahl der reinen Gruppen hinter der wahrscheinlichen Anzahl verhältnissmässig immer mehr zurück!"

Etwas anderes war aber von vornherein gar nicht zu erwarten. Bei der Wahrscheinlichkeitsrechnung wird die abstracte Möglichkeit vieler Ereignisse und zwar deren gleiche Möglichkeit vorausgesetzt. Nur so können bestimmte Fälle als gleich wahrscheinlich, in unserem Falle die reinen Gruppen, ebenso wahrscheinlich als die gemischten angesehen werden. Das ist aber in Wirklichkeit niemals vollständig der Fall. Bei dem Werfen der Münze oder dem Ziehen aus der Urne sind physische Kräfte und willkürliche Handlungen betheiligt, die dem Werfen und Ziehen eine bestimmte Richtung geben. Jedenfalls kann kein Wurf dem anderen absolut gleich sein. Es wird sich sogar ein bestimmter Typus des Werfens und Ziehens bei häufiger Wiederholung ausbilden.

„Eine ungefähre Identität der constanten Bedingungen für den Fall, dass eine Person in der angegebenen Weise wirft, erscheint als eine durchaus plausible Annahme. Man sieht, dass durch diese Ueberlegungen die inductionsmässige Betrachtung der Wirklichkeit auf einen Fall angewandt wird, wo man dieselbe bisher ausgeschlossen hat."

Darum bedürfte wohl eine grosse Zahl der Wahrscheinlichkeitssätze einer Modification. Der Vf. gibt auf Grund dieser Thatsachen und Ueberlegungen nun eine „naturphilosophische Theorie" der normalen Vertheilung (Dispersion) insbesondere der Glücksspiele, die zugleich zeigt, dass ein bestimmtes Ereigniss nur p-mal hinter einander auftreten kann, welches p freilich für verschiedene Fälle verschieden ist.

„Die Gesammtthätigkeit des Werfens (Einlegen der Münze in den Becher, Schütteln des Bechers, Auswerfen der Münze) wird, wenn eine Person hundertmal wirft, nicht hundertmal in ganz derselben Weise ausfallen.... Der Mensch ist keine Maschine und nicht so eingerichtet, dass seine complicirten Thätigkeiten oft nach einander in absolut identischer Weise ablaufen können. Wie es aber ausgeschlossen ist, dass eine Person, die hundertmal wirft, die fragliche Gesammtthätigkeit hundertmal in absolut identischer Weise ausführt, so ist es auch absolut unmöglich, dass das Werfen einer bestimmten Person alle denkbaren Gestaltungen annimmt.... Weil daher unendlich viele Gestaltungen der Gesammtthätigkeit des Werfens denkbar sind, so ist es *eo ipso* ausgeschlossen, dass bei einer endlichen Anzahl von Würfen alle denkbaren Gestaltungen des Werfens ausgeführt werden können....

„Bei aller möglichen und wirklichen Verschiedenheit der Gesammtheit des Werfens erfolgen aber die wirklichen Gestaltungen derselben nicht in dem Sinne regellos, dass keinerlei Gestaltungstypus vorhanden ist.... Wir wissen nun,

dass das Resultat ‚Wappen' ebenso möglich ist als das Resultat ‚Zahl' (Schrift), d. h jeder denkbaren Gestaltung des Werfens, welche das Resultat ‚Zahl' herbeiführt, entspricht eine andere gleichmögliche, welche das Resultat ‚Wappen' herbeiführt. Hieraus folgt aber nothwendig, dass der Typus, um welchen sich die Würfe gruppiren, weder eine dauernde Begünstigung des Resultates ‚Wappen' noch eine solche des Resultates ‚Zahl' einschliessen kann. Wenn dies aber der Fall ist, so ist es ganz ausgeschlossen, dass man bei beliebig langem Fortsetzen des Werfens immer ... das Resultat ‚Zahl' erhält. Wäre dies nämlich der Fall, so würde man hieraus schliessen müssen, dass die Wurfbewegungen sich um einen Typus gruppiren, welcher das Resultat ‚Wappen' ausschliesst ... Demnach ist es unmöglich, dass bei beliebig vielen von einer Person ausgeführten Würfen immer dasselbe Resultat erscheint.... Es muss also einen Werth p geben, der die grösste reine Gruppengrösse bedeutet, die beim Werfen mit einem Geldstück vorkommt."

Diese Bemerkungen sind gewiss sehr beachtenswerth und mahnen zu vorsichtiger Anwendung der Wahrscheinlichkeitsrechnung auf thatsächliche Verhältnisse: indes scheint doch eine Einrede sich aufzudrängen. Der Vf. behandelt die reinen Gruppen als gleich wahrscheinlich wie die gemischten, und doch sieht jedermann auch ohne Rechnung ein, dass sie viel seltener und schwieriger vorkommen können als gemischte Complexionen mit gleich vielen Elementen. Kaum wird jemand erwarten können, dass 20 Mal hinter einander Schrift geworfen wird. Es liegt eben hierin eine besondere Gesetzmässigkeit, die aus sich rein zufällig nicht wirklich werden kann. Sollten z. B. gar die Plätze, auf die sie auffallen, immer dieselben sein, so wäre das noch unwahrscheinlicher. Die Aufstellungen des Vf.'s berühren darum in keiner Weise die Anwendung, welche wir von der Wahrscheinlichkeitsrechnung gemacht haben, um den Zufall bei der Weltbildung auszuschliessen. Wir sind dabei sogar auf die eigentlich unzulässige Annahme der Monisten eingegangen, dass eine geordnete Anordnung der Atome ebenso gut möglich sei, wie eine ungeordnete, dass also, um mit dem Vf. zu reden, alle Gruppen gleich wahrscheinlich seien. Gerade auf Grund dieser Annahme ergibt sich die Wahrscheinlichkeit einer zufälligen Bildung der Weltordnung = 0. Wenn man aber noch weiter die unzähligen Gesetzmässigkeiten der gegenwärtigen Welt in Rechnung zieht, so erhält man ein 0 höherer und höchster Ordnung.

Das Resultat des Vf.'s, dass eine bestimmte Reihenfolge nur so viel Mal vorkommen könne, dient unserer Beweisführung nur zur Stütze. Denn die Atheisten müssen, um die staunenswerthe gegenwärtige Ordnung durch Zufall zu erklären, annehmen, dass unendlich viele Würfe seit Ewigkeit stattfinden können, wobei alle möglichen Gruppenbildungen als realisirbar vorausgesetzt werden müssen.

Mit Hilfe der vom Vf. gewonnenen Resultate glaubt er auch eine endgültige Lösung des sogen. „Petersburger Problems", das den

Mathematikern so viel Kopfzerbrechens macht, geben zu können. Peter wirft eine Münze in die Höhe und zwar so lange, bis sie nach dem Niederfallen die Kopfseite zeigt; geschieht dies nach dem ersten Wurf, so soll er Paul 1 Ducaten geben. Liegt erst nach dem zweiten Wurf Kopf oben, so soll er Paul 2 Ducaten geben. Fällt Kopf nach dem dritten Wurf, so erhält er 4 Ducaten usw. Wie gross ist die Hoffnung Paul's? Nach Wahrscheinlichkeitsberechnung wäre diese Hoffnung unendlich gross, er könnte unendlich viele Ducaten erwarten, wenn das Spiel ohne Ende fortgesetzt werden dürfte. Das macht nun den Mathematikern grosse Schwierigkeit, da unendlich viele Ducaten nicht vorhanden sind; darum haben sie mannigfache Ausflüchte versucht. Vf. kann dagegen darauf hinweisen, dass nur p-mal Kopf rein hinter einander geworfen werden kann. Aber eigentlich bedarf es dessen gar nicht: eine unsinnige Wette kann zu unsinnigen Folgerungen führen.

—

Stammbau der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriss der Geschichte der Philosophie, von den Griechen bis zur Gegenwart. Von Fr. Schultze. 2. Aufl. Leipzig, Haacke. 1899.

Der Vf. dieses Werkchens hat den Studirenden der Philosophie und allen denjenigen, welche eine übersichtliche Orientirung wünschen über den Gang der philosophischen Entwicklungen, ihre verschiedenen Etappen und Hauptmarksteine, den inneren Zusammenhang der philosophischen Systeme und ihren Inhalt und Werth, die trefflichsten Dienste geleistet.

In 30 Tafeln wird uns ein wirklicher Stammbau der Philosophie gegeben, selbst in der äusseren Anordnung den genealogischen Uebersichten ähnlich, die man in den Geschichtswerken von den Verzweigungen einer fürstlichen Dynastie gibt. Zugleich wird aber auch der innere Zusammenhang, die Verwandtschaft und Verschiedenheit der verschiedenen Systeme, zur anschaulichen Darstellung gebracht, und die hauptsächlichsten Systeme selbst wieder analytisch gegliedert und die einzelnen Lehrpunkte systematisch angeordnet.

Diese Anordnung enthält selbstverständlich auch zugleich eine Beurtheilung der Systeme, welche wohl im allgemeinen zutreffend, jedenfalls objectiv gehalten ist. In manchen Punkten dürfte aber wohl der genealogische Sachverhalt nicht recht aufgefasst sein. So wenn die Metamathematik Riemann's als Ausläufer des Kantianismus bezeichnet wird. Alle Gegner des n-dimensionalen Raumes berufen sich auf Kant, mit dessen Raumlehre er unvereinbar sei. In der That, wenn die drei-

dimensionale Raumform uns angeboren ist, dann ist es absolut unmöglich, einen vier-, fünfdimensionalen Raum uns zu denken. Allen über die Anschaulichkeit und Erfahrbarkeit hinausliegenden Begriffen fehlt nach Kant die objective Berechtigung; der n-dimensionale Raum ist aber lediglich ein Begriffsgebilde.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Sokrates nach den Ueberlieferungen seiner Schule. Dargestellt von Rich. Kralik. Wien, Konegen. 1899. XXIV, 599 S. *M.* 9.

Das vorliegende Werk enthält nicht nur eine Biographie des Sokrates, wie man auf Grund seiner Aufschrift vermuthen möchte, sondern zugleich eine ausführliche Cultur-, Litteratur- und Kriegsgeschichte Athen's im Sokratischen Zeitalter. Sokrates ist zum Krystallisationscentrum gemacht, um welches herum das ebenso bunte wie weitschichtige Material der Geschehnisse auf den Gebieten der Politik, der Kunst und der Wissenschaft gruppirt ist. Wie war das möglich? Die Quellenangabe: „nach den Ueberlieferungen seiner Schule" deutet es an. Alles, was in den Werken der Schüler unter dem Namen des Meisters vorgetragen wird, gilt, wenigstens dem wesentlichen Inhalte nach, als dessen geistiges Eigenthum. Namentlich die von Xenophon und Platon dem Sokrates in den Mund gelegten Reden und Aussprüche werden der Hauptsache nach unterschiedslos als historische Referate betrachtet. Nicht weniger als 38 Platonische Schriften, echte und unechte, sind dahin gerechnet.

„Der biedere Xenophon, vor allem aber der süssredende Platon, der nie erreichte Liebling der Grazien, hat mit allbezaubernder Anmuth die Gespräche und Lehren des Sokrates wiedergegeben, so dass wir den alten Weisen fast selber zu hören glauben (XV).... Meine Annahme ... löst viele, sonst kaum erklärliche Schwierigkeiten. Man hat ... angenommen, Platon habe sein System allmählich verändert, ausgebaut, gemildert.... Aber der Unterschied beider (!) Philosophien ist zu gross; es ist nicht eine aus der anderen entwickelt, sondern jede ist der Ausdruck einer ganz verschiedenen Persönlichkeit. Der volksthümliche, originelle, rücksichtslos forschende, barfüssige, plebejische, übergeniale Pflastertreter Sokrates kann niemals in den wohlgepflegten attischen Patricier, den geometrisch abgezirkelten Akademiker, den vornehmen Weltreisenden, den ausgleichenden, vermittelnden, anempfindenden königlich syrakusanischen Hofrath — ich meine den göttlichen Platon — übergehen. Am schärfsten ist dieser charakteristische Widerspruch zu erfassen, wenn man die »Gesetze« des Platon mit dem »Staat« vergleicht. In den »Gesetzen« philosophirt Platon auf eigene Faust, ganz unsokratisch in Vortrag und Inhalt, weshalb er auch nicht die Maske des Sokrates misbraucht (!); im »Staat« referirt er mehr als Historiker, aber allerdings in der freiesten Weise der alten Historik, die höchst gewagten

Theorien seines Meisters, und ich glaube ihn dabei manchmal den Kopf schütteln zu sehen. ... Nichts liegt mir ferner, als zu leugnen, dass sich Platon, ebenso wie Xenophon, eine höchst eingreifende redactionelle Behandlung des ihm gedächtnissmässig oder schriftlich vorliegenden Stoffes erlaubt hat usw." (XIX f.)

Von diesem Standpunkte muss Kralik selbst die Ideenlehre Platon's, Kern und Stern seiner mehr als 50 Jahre ernsten Strebens umfassenden philosophischen Forschung, auf Sokrates als Urheber zurückführen. In der That lässt er denn auch schon im Jahre 446 v. Chr., fast 20 Jahre vor der Geburt Platon's, die Ideenlehre durch Sokrates (S. 27) erhärten. „Die Hypostase (!) der Begriffe als Ideen, deren Aristoteles Platon beschuldigt, ist darnach schon auf Sokrates zurückzuführen", wird aus den „Wolken" des Aristophanes (S. 141) geschlossen, nachdem freilich unmittelbar vorher (S. 137) behauptet worden ist, dass den Sokrates „seine nächsten Schüler misverstanden, wie wir ausser an anderen, an Platon und Xenophon selber sehen." Das geht entschieden zu weit. Die Ideenlehre des Platon ist wesentlich verschieden von der Begriffslehre des Sokrates. Jene ist das eigenste Product Platon's; dafür bürgt uns die Autorität eines Aristoteles (*Metaph.* I, 6).

Indessen, soweit der Ausblick auch ist, welchen der in Obigem angedeutete Standpunkt des Vf.'s gestattet, der von ihm dargestellte „Sokrates" ist noch weit dickleibiger als der des Platon und der des Aristophanes zusammengenommen.[1]) Was nur immer direct oder indirect, unmittelbar oder mittelbar, mit Sokrates in Verbindung gebracht werden kann, wird in das buntscheckige Gewebe hineingeflochten. Hier nur ein Beispiel. Weil die Priesterin Diotima nach Platon's »Gastmahl« den Sokrates belehrt habe, wird nicht nur dieser „Theurgin von Mantinea" als einer „edlen, grossherzigen, bedeutenden Frau" in begeisterter Sprache ausführlich gedacht, sondern im weiteren Verfolg die *Antigone* des Sophokles und der *Hippolytos* des Euripides als Verherrlichung des „Eros" gefeiert, da „auch den Sophokles ein Hauch jenes Geistes (der Diotima) berührt haben muss" (S. 32) und Euripides einen weitgehenden „Anklang an die Eroslehre der Diotima" (S. 35) aufzeigt. Besonders stark tritt diese Expansionslust des Vf.'s in den kriegsgeschichtlichen Partien (S. 99 ff., 205-424) hervor.

Mannigfach sind die Wendungen, mit denen Kr. wenigstens den Namen „Sokrates" in die an sich heterogenen Schilderungen einzuflechten weiss: „Sokrates stand jenen conservativen Vereinen sehr nahe" (S. 116); — „Gewiss traf er (Gorgias) auch jetzt schon mit Sokrates zusammen" (S. 117); — „Ich weiss nicht, ob ich mich nicht täusche, wenn ich in der Maske des Agorakritos... einen Zug des Sokrates wieder zu er-

[1]) Kralik unterscheidet selbst (S. 598) zwischen dem Aristophanischen und dem Platonischen „Sokrates." Den Aristophanes hat er „ergiebiger ausgefragt und ausgepresst, als es bisher geschehen ist." (XV.)

kennen glaube" (S. 123); — „Ein Jahr früher hatte zu Athen Sokrates den gleichen Grundsatz ausgesprochen"; — „Es mag uns erlaubt sein, dort den Sokrates zu denken" Dergleichen „es dürfte", „es möchte" usw. müssen den Anschluss des in chronologischer Anordnung disponirten vielgestaltigen Materials an die Hauptfigur bewirken.

Die Sprache des Werkes ist im ganzen lebhaft, kernig und blühend, bisweilen ein wenig schwülstig und schwärmerisch, hie und da in einzelnen Ausdrücken abgeschmackt und unstatthaft.[1])

Dagegen ist die Tendenz des Vf.'s sehr lobenswerth. Er „flüchtet sich in die Gräber des Alterthums", nicht nur, um sich von unserer Zeit abzuwenden, „sondern um ihr eine grosse Botschaft aber und abermals auf's neue zu verkünden, um wieder zum sovielten Male zu versuchen, die Philosophie vom Himmel auf die Erde herabzubringen.... Wir stecken wieder trotz aller Philosophie in den knechtischen Banden der Naturphilosophistik, vor der unser eigenstes Wesen, unsere Seele, unser Bewusstsein fast übersehen wird" usw. (XIV). Indem er die Reflexionen und dialektischen Erörterungen der Sokratischen Philosophie zur Erwägung und Nachahmung vorführt, will er die materialistische Zeitströmung eindämmen helfen, dem atheistischen Monismus entgegentreten, den Geist der Materie, die Gottheit der Natur gegenüber zur Anerkennung bringen und die positivistische Forschung zur Einsicht in die ewigen unveränderlichen Principien, die auf den Wesenheiten beruhen, zurückführen.

Möge Kralik's „Sokrates" nach dieser Richtung segensreich wirken! Namentlich für Studenten, welche mit der Geschichte der griechischen Philosophie einigermaassen vertraut sind, dürfte derselbe eine ebenso angenehme und leichte wie nützliche Lectüre sein; nützlich als zusammenfassende und ergänzende Wiederholung des Gehörten; leicht wegen der anschaulichen, fast dramatischen Darstellung; angenehm infolge der zahlreichen heiteren Episoden und des bunten Wechsels zwischen Erzählung und Schilderung, Disputation und Reflexion, Personen und Thatsachen.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

[1]) Hier einige Belege: „Die Thebaner waren ausgesuchter" (S. 125). „Die Allerermangelndsten" (S. 157). „Die Hauptstadt decapitalisiren" (S. 229). „Lamachos der Eisenfresser hatte in's Gras gebissen" (S. 219). „Würde es (das Schickliche) Schönscheinen machen, so dürfte es kaum auch Schönsein machen" (S. 179). „Nur einiger seiner Epigramme soll ihn erbarmt haben" — Schon die „Vorrede" bietet Beispiele solcher absonderlichen Phrasen.

Petri Cardinalis Pázmány . . opera omnia partim e codd. mss., partim ex editionibus antiquiorib. et castigat. ed. per Senat. acad. reg. scient. Universit. Budapest. . . . *Series latina*, Tom. 4: **Theologia scholastica I.** (Ea quae spectant ad 1am et 2am Secundae Partis). Recens. et praefat. est Adalb. Breznay, s. theol. doct., theol. mor. prof. etc. Budapestini, Typ. reg. scient. Univ. 1899. gr. 4. XV, 815 p. *Flor.* 5. (Subscriptionspreis).[1])

Von der im Jahre 1894 begonnenen Ausgabe der *Series latina* der Werke Pázmány's waren bis 1897 drei Bände erschienen, welche dessen logische und naturphilosophische Abhandlungen in der Form von Commentaren zu Aristoteles enthielten.[2]) Der von dem damaligen Herausgeber, Universitäts-Professor Dr. Bognár (jetzt Kanonicus zu Gross-Wardein), gehegte und auch von uns getheilte Wunsch, es möchte noch die Auffindung der verlorenen Schrift *De anima* gelingen, und so ein — auch von philosophie-geschichtlichem Standpunkte interessirender — Einblick in Pázmány's Auffassung und Behandlung einzelner psychologischer Fragen ermöglicht werden, hat sich leider nicht erfüllt. Mit dem oben angezeigten Bande hebt also die Reihe der theologischen Schriften des auch als Gelehrten bedeutenden ungarischen Kirchenfürsten an, denen der gegenwärtige Herausgeber, Herr Dr. Adalb. Breznay, Theologieprofessor an der Universität Budapest, ganz im Sinne des Vf.'s den Titel *Theologia scholastica* gibt. Sie enthalten die Vorlesungen, die dieser in den Jahren 1603-1607 an der Universität Graz über die *Summa theologica* des hl. Thomas hielt, bald in vollendeter Abrundung und Ausführlichkeit, bald in gedrängter Kürze, wie dieselben in Aufzeichnungen von Pázmány's Hand selbst oder in Dictaten mit Bemerkungen von ihm vorlagen.

Obwohl aus einer gelegentlichen Bemerkung S. 89 des 4. Bandes sich ergibt, dass P. auch über die *Prima Pars* Vorlesungen hielt, so waren dem Herausgeber doch diesbezügliche Manuscripte, wenn solche überhaupt existiren, nicht zugänglich: weshalb sogleich an erster Stelle (p. 1-376) die Abhandlungen zur *Prima Secundae*, nämlich *De ultimo fine hominis*, *De actibus humanis*, *De peccatis*, *De peccato originali*, *De proprietatibus peccatorum* zum Abdruck kommen. Wie ersichtlich, sind nicht sämmtliche über die allgemeinen Principien des sittlichen

[1]) Auch die schon erschienenen Bände der lateinischen wie der ungarischen Serie der Gesammtausgabe sind noch immer zum Subscriptionspreis (à Bd. 5 fl. ö. u. W.) durch das „Decanat der theologischen Facultät der Universität Budapest" (*Budapest, kösp. egyetemi épület*) zu beziehen. Im Buchhandel wird sich der Preis ungefähr auf's Doppelte stellen. — [2]) Vgl. diese Zeitschrift 7. Bd. (1894) S. 450 f.; 8. Bd. (1895) S. 431 ff.; 11. Bd. (1898) S. 195 f.

Handelns sich verbreitenden Quästionen des hl. Thomas commentirt. So fehlen vollständig die qq. 2-16 u. 20-70, sowie jene, welche über die Gesetze (qq. 90-108) und über die Gnade (qq. 109-114) handeln.

Die an zweiter Stelle (p. 377-388) sich anschliessenden Tractate: *De virtutibus theologicis*, *De fide*, *De spe*, *De charitate* bilden eine in sich abgeschlossene Erklärung zu den qq. 1-33 der *Secunda Secundae*, während die folgenden Quästionen der speciellen Moral (qq. 34-189) wiederum übergangen sind.

Als Anhang — *Parergon* — ist eine Abhandlung Pázmány's: *De ecclesiastica libertate circa causam Veneti interdicti. Anno 1606* beigegeben (p. 789-808).

Wie aus vorstehendem Referate hervorgeht, enthält der erste Theil der *Theologia scholastica* P.'s wohl manche Lücken, wie auch die Behandlungsweise eine ungleichmässige genannt werden muss; jedoch offenbaren die ausgearbeiteten Partien den würdigen — ja in einzelnen Fragen, nach dem Urtheil des Herausgebers, ebenbürtigen — Schüler eines Suarez, Vasquez, Bellarmin, und lassen ahnen, was aus den Entwürfen und kürzeren Andeutungen geworden wäre, wenn die hohen kirchlichen Aufgaben einer bewegten Zeit weniger seine Kraft zersplittert hätten.

Fulda. **Dr. Jos. Dam. Schmitt.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1899.

5. Bd., 3. Heft. B. Tschitscherin, Raum und Zeit. S. 253. „Der absolute Raum ist also das Attribut der absoluten Vernunft. Darum gilt sein Gesetz für alles; denn die Vernunft ist das Princip und die Quelle jedes Gesetzes. Darum werden auch die Verhältnisse des Raumes von den vernünftigen Wesen als unverbrüchliche Gesetze des Weltalls aufgefasst." „Im Raume sind zwei entgegengesetzte Mittelpunkte gesetzt: der objective und der subjective. Im Verhältniss zur absoluten Vernunft ist der objective Mittelpunkt das Centrum des Weltalls: der subjective Mittelpunkt ist die höchste Vernunft selbst als ausserweltliches Centrum, welches den unendlichen Raum setzt, der das ganze Weltgebäude umfasst." — **L. Goldschmidt, Kant's Voraussetzungen und Professor Dr. Fr. Paulsen. S. 286.** Das Buch Paulsen's „wird bei jedem Leser, der sich orientiren will, nur Verwirrung hervorrufen." „Es ist ein vollständiger Phantasie-Kant, gegen den er zu Felde zieht." — **H. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. S. 224.** Die zahlreichen Richtungen in der Behandlung des Causalproblems lassen sich in folgender Weise gruppiren: „Von dem gegebenen Inhalt eines Causalurtheils ausgehend lässt sich zunächst fragen: In welchem Verhältniss steht dieser begriffliche Inhalt zu dem in der Wahrnehmung gegebenen Sachverhalt? Hierauf sind drei Antworten möglich, die zu eben so vielen Richtungen Veranlassung geben: I. Das Causalurtheil enthält lediglich eine directe begriffliche Wiedergabe dessen, was empirisch wahrgenommen, angeschaut wurde (Sensualismus). II. Der volle Inhalt des Causalurtheils stammt aus dem menschlichen Intellect. Die wahrgenommenen Veränderungen bilden durch ihre blose Existenz das Motiv für ein Causalurtheil (Intellectualismus). III. Das Causal-

urtheil enthält allerdings zunächst Wiedergabe des Wahrgenommenen es geht aber darüber hinaus, indem es dieses Wahrgenommene in seinem Verhältnisse zu anderen Wahrnehmungen betrachtet (Kritischer Sensualismus). Eine andere Frage geht auf die Verknüpfung von Ursache und Wirkung. „Zwei Antworten sind auf dieselbe ertheilt worden: I. Ursache und Wirkung sind aus einander begreiflich, müssen analog der Verbindung von Grund und Folge gedacht werden (Rationalismus). II. Ursache und Wirkung können in keinem anderen als rein thatsächlichen Verhältnisse zusammenhängen.... (Positivismus)." Endlich fragt es sich, woher die Berechtigung eines Causalgesetzes? Drei Standpunkte ergeben sich aus der Beantwortung dieser Frage: „I. Ein Causalgesetz kann nur durch Erfahrung gefunden werden, und hat somit auch nur innerhalb der Grenzen, für die es bestätigt wurde, Giltigkeit (Empirismus). II. Es existirt ein rein apriorisches Gesetz, das für jede Veränderung eine andere Veränderung als Ursache anzunehmen vorschreibt (Apriorismus). III. Es gibt ein Causalgesetz, das sowohl apriorische als auch empirische Bestandtheile enthält (Kriticismus)." Doch treten diese Richtungen selten rein auf. Die hauptsächlichsten Combinationen sind: I. Intellectualismus-Rationalismus-Apriorismus (Herbart, Heymans). II. Kritischer Sensualismus-Positivismus-Empirismus (Hume, Mill, Laas). III. Intellectualismus-Positivismus-Kriticismus (Kant, E. König). IV. Kritischer Sensualismus-Rationalismus-Empirismus (Riehl, Göring, Wundt und viele Andere). Die dritte Combination scheint dem Vf. der Wahrheit am nächsten zu kommen. — **H. Kleinpeter, Ueber den Begriff der Erfahrung. S. 365.** „Erfahrung besteht in der Beobachtung von Empfindungen bezw. Empfindungsgruppen; ein Wissen vom »Gegenstande« der Erfahrung liefert sie nicht, da »Gegenstand« ein Begriff ist und alle Begriffe Kunstproducte unseres Denkens sind." — **J. Bergmann, Ist Mach von mir missverstanden worden? S. 367.** Kleinpeter wirft Bergmann insbesondere vor: „Das Princip der Oekonomie der Wissenschaft, weit entfernt, wie Bergmann wähnt, ein lediglich praktisches zu sein, ist vielmehr von hochtheoretischer Bedeutung, es enthält die Definition der Wissenschaft." Diesen Gedanken Mach's hat B. nicht geleugnet; aber „Mach hat auch hier seine evolutionistische Willensmetaphysik mit Andeutung absoluten Werdens im Hintergrund, auf die ich neben seinem Phänomenalismus wiederholt hingewiesen habe."

4. Heft. H. Grünbaum, Zur Kritik der modernen Causalanschauungen. S. 379. Nach einer Widerlegung der Elimination des Causalbegriffes durch den Empiriokriticismus (Mach, Petzold) gibt Vf. seine eigene Theorie: „Die Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniss einerseits fordert Verknüpfung der Veränderungen. Der Satz vom Grunde anderseits fordert Begründung jeder Veränderung. Die wissenschaft-

liche Erkenntniss legt uns ferner nahe, solche Veränderungen zu verknüpfen, die in regelmässiger Succession gegeben sind. Diesen Veränderungen kommen aber wieder gewisse Merkmale zu, die es wahrscheinlich machen, dass sie in einem Verhältnisse von Grund und Folge stehen. Nehmen wir dieses letztere als gewiss an, dann haben wir ein Verhältniss zwischen zwei Veränderungen, das wir als das dem wissenschaftlichen Causalbegriff zugrunde liegende betrachten dürfen. Die Causalität ist somit ein auf Grund hypothetischer Verknüpfung einer empirischen Thatsache (regelmässige Succession gewisser Erscheinungen) mit einer aprioristischen Thatsache (Begründetheit aller Erscheinungen) entstandener Begriff. Sie empfängt ihre Bedeutung zu einem Theil aus ihrem Verhältniss zur Aufgabe der wissenschaftlichen Erkenntniss, zum anderen Theil aus dem Bedürfniss, jede Veränderung zu begründen. In ihrer Anwendung ist sie keinerlei nicht aus ihrer Inhaltlichkeit entspringenden Beschränkung unterworfen; sie ist keine »physische« Causalität, sondern Causalität schlechthin. Endlich ist sie ihrer Relation nach blose Hypothese, aber die oberste, bestunterstützte aller Hypothesen." — **L. Goldschmidt, Kant's „Widerlegung des Idealismus" S. 420.** In der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" hat Kant an die Stelle des „vierten Paralogismus der Idealität" in einem Capitel der Analytik eine „Widerlegung des Idealismus" gesetzt. Aber „Kant's Lehre ist Idealismus und nicht transscendentaler Idealismus. Kant's Lehre ist nicht (empirischer) Idealismus, sondern empirischer Realismus. Die beanstandeten Sätze sind in voller Harmonie, weil in der Kritik beider Auflagen zum Beweis steht: Aprioristische Erkenntniss ist nicht denkbar ohne (gegebene) aposterioristische Elemente, auf die sie sich beziehen kann oder muss." **M. Dessoir, Beiträge zur Aesthetik. S. 454.** III. Vom Zusammenhang zwischen Wissenschaft und Kunst. — **B. Bosanquet, Systematic Philosophy in the United Kingdomk in 1898. S. 495. — Bibliographie der gesammten philosophischen Litteratur (1898). S. 508.**

2] Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie. Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1899.

23. Jahrg., 3. Heft. Chr. v. Ehrenfels, Entgegnung auf H. Schwarz' Kritik der empiristischen Willenspsychologie und des Gesetzes der relativen Glücksförderung. S. 261. „Erklärung der dem Gesetze der relativen Glücksförderung zugrunde liegenden realen Factoren. Die ›Stärke‹ des Willens ist kein actuelles Bewusstseinselement. Das Widerstreben ist ein auf ein Nichtsein gerichtetes Begehren. Kein Begehren ohne Zielvorstellung. Andere Differenzpunkte." „Ich kann mir die Behauptung (Wundt's), es sei ein Wille ohne vorgestelltes Ziel

denkbar, nicht anders als durch Vermittlung einer einfachen Aequivocation zustande gekommen denken. Was man unter ›Willen‹ versteht, wenn man dies behauptet, ist etwas anderes, als was man sonst mit diesem Worte bezeichnet: entweder die psychische Seite eines Handelns, welches zu Willenshandlungen äussere Analogie zeigt, thatsächlich aber auf gewohnheitsmässig erworbenen oder angeborenen Mechanismus beruht, — oder ein gewisser Complex von Vitalempfindungen mit dunklen Bewegungsvorstellungen; — oder gar nichts Actuelles, sondern eine Willens-, eine Gefühls-, ja selbst nur eine Disposition zu mechanisirten Bewegungen. Ein psychisch actuelles Wollen ohne vorgestelltes Ziel ist ein Unding, nicht minder als eine Vorstellung ohne Object!“ — **E. Posch, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 285.** „Dauern ist nichts als mit zeitlichen Begriffen belegtes Sein. Zwei Entstehungsarten des Dauerbegriffes. Das Messen ist ein constitutives Element dieses Begriffes. Eigentlicher Sinn der ›unwiderbringlichen Vergangenheit‹. Räumliche Nebengedanken bei zeitlichen Vorstellungen!“ — **P. Barth, Fragen der Geschichtswissenschaft. S. 323.** I. Darstellende und begriffliche Geschichte. Below über das Verhältniss der Geschichte zur Systematik und zur Causalität. Die Causalkette in der Darstellung der Ereignisse oft unterbrochen, wie in der Kunst. Diese Unterbrechung beruht nur auf mangelnder Kenntniss. Stammler's Dualismus ist nicht Kantisch. Die Geschichte, wie sie Below meint, ist ›darstellende‹ Geschichte. Das Allgemeine zeigt empirische Gleichförmigkeiten. Diese sind auf causale Gesetze zurückführbar, und zwar auf psychologische. Besondere ›historische‹ Psychologie gibt es nicht. Lamprecht meint mit seiner Art der Geschichte dieses Streben nach Gleichförmigkeiten und Gesetzen. Ihr bester Name ist begriffliche Geschichte. Beide Arten sind unentbehrlich!“

4. Heft. E. Posch, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 385. Entstehung und Bedeutung der „leeren“ Zeit. Ausdehnungsgebiet der Zeitvorstellung. Warum man die Dinge in der Zeit befindlich vorstellt, und warum man nur an eine Zeitreihe glaubt. Das Liniensymbol. Das Stetigkeitsproduct. Die unendliche Zeit. Der Begriff der „Zeit“ ist Schlussleistung und nicht Anfangspunkt des Zeitkategorien ersinnenden Denkens. Sprachliche Belege für die empiristische Theorie. — **A. Dünges, Die Zelle als Individuum. S. 417.** Die Zelle ist ein selbständiges Ich, auch die Pflanzenzelle. Die Lymphkörperchen sind so zu sagen Amöben, sie „marschiren und fressen“, auch die Neuronen sind Amöben mit Pseudopoden wie bei den Rhizopoden. Man kann Zellen transplantiren, selbst in fremde Körper, und sie leben eine Zeit lang fort. Die Zellen der Geschwüre und Entzündungen dienen dem Organismus nicht, sie sind Rückbildungen in den embryonalen Zustand. Das Herz, ausgeschnitten, schlägt noch lange fort, und ist

seine Thätigkeit abhängig von der Flüssigkeit, in die es gelegt wird. Die Flimmerepithelien der Luftwege können, wenn lähmende Säuren ausgeschlossen sind, noch 24 Stunden nach dem Tode noch zur Thätigkeit erweckt werden. Der Rhythmus der Bewegungen wie des Herzens beweist für die Zeitvorstellnng derselben. Jedenfalls ist die Zellthätigkeit kein rein passiv-chemisch-physikalischer Process, sondern sie wird von innen angeregt. Die Thätigkeit enthirnter Thiere, das Fortleben der zwei Stücke eines zerschnittenen Regenwurmes, das Zusammenwachsen von Amphibien beweist für die Selbständigkeit der einzelnen Zelle als Ich; sie verbinden sich durch Association zu einem „Gesammt-Ich." Die unbewussten Empfindungen gehören dem Einzel-Ich an. — **A. Vierkandt, Bemerkungen zur Frage des sittlichen Fortschritts der Menschheit. S. 455.** Zum theil gegen den gleichnamigen Aufsatz von Barth (S. 75 ff. der Zeitschr.). Fragestellung. Das Wesen der Cultur. Die Mehrung und Erhaltung der Culturgüter. Wirkungen der Culturentwicklung auf das Individuum. Steigerung der Intelligenz, der Willensstärke und der Objectivität. Der Fortschritt der Normen. Der Fortschritt der sittlichen Leistungen, der sittlichen Handlungen, der Gesinnung. Die Verschiebung der Interessenkreise.

3] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1899.

21. Bd., 1. u. 2. Heft. H. G. Hamaker, Ueber Nachbilder nach momentaner Helligkeit. S. 1. Auf zweifache Weise kann man Nachbilder nach momentanem Lichteindruck erzielen: ein Licht bewegt sich schnell durch das Gesichtsfeld, ohne dass es vom Auge verfolgt wird, so Purkinje (Purkinje'sches Phänomen), oder nach dem Vorgange Brücke's wird ein ruhendes Licht momentan betrachtet; in ersterem Falle werden Nachbild und Licht gleichzeitig neben einander wahrgenommen, in letzterem Falle escheinen Bild und Nachbilder nach einander an derselben Stelle. Der Vf. stellte nun zunächst mit ruhendem Licht Versuche an, und fand folgende sieben Stadien im Auftreten der Nachbilder: 1. Das gefärbte Lichtbild selbst; 2. ein dunkles Intervall; 3. das secundäre Bild, das Purkinje'sche Nachbild; 4. eine dunkle Phase; 5. das tertiäre Bild, positiv gleichnamig mit dem Urbild, dauert einige Secunden; 6. Dunkel; 7. ein negatives Nachbild, also dunkel von einem hellen Hof umgeben und complementär gefärbt, dasselbe, das bei längerer Helligkeitseinwirkung wahrgenommen wird. Das Purkinje'sche Verfahren, sinnreich nachgeprüft, ergibt sechs Phasen: 1. Primäres Bild; 2. Gleichgefärbtes oder weissliches Nachbild; 3. Dunkel; 4. Farbe des primären Bildes, doch bei Roth stets fehlend; 5. Dunkel; 6. schwach positiv, meist

etwas violett. Um diese Erscheinungen zu erklären, kann man nicht einfach, wie v. Kries, einen Zapfen- und einen Stäbchen-Process unterscheiden; man muss vielmehr diese beiden Processe gleichzeitig in einander spielend annehmen. Im übrigen fand Vf. die Nachbilder nicht sehr verschieden bei längerer Helligkeitsdauer. — **L. Hellwig, Ueber die Natur des Erinnerungsbildes. S. 45.** Nach der Hypothese von Duval bewirkt die Erregung einer Ganglienzelle eine Verlängerung ihrer Neurodendren. Sind nun zwei Ganglienzellen gleichzeitig erregt, so vereinigen sich ihre Verästelungen und bleiben an einander haften. Diese dauernde Zusammenfassung ermöglicht dann auch später, eine entsprechend complexe Vorstellung zu erzeugen. — **C. Stumpf, Ueber den Begriff der Gemüthsbewegung. S. 47.** Bekämpfung der sensualistischen Gefühlstheorie von Ribot, der auch in den geistigsten Affecten nur sublimirte Empfindungstöne sieht, und der physiologischen Theorie von James, C. Lange u. A. Vf. definirt den Affect, den er wesentlich identisch mit dem Gefühle setzt, als einen passiven Gefühlszustand, der sich auf einen beurtheilten Sachverhalt bezieht". Die allmählichen Uebergänge von sinnlichen Gefühlen zu höheren sowie die Namensgleichheit beweist nichts für Ribot. Nach der Theorie von James und Lange sind die Vorgänge der peripheren körperlichen Sphäre bezw. die Empfindungen von denselben die Gefühle. Das Zusammenfahren ist Schreck, das Weinen Kummer, das Erröthen Scham. Mit den Empfindungen der äusseren peripheren Vorgänge sind aber auch innere verbunden, nach Lange die vasomotorischen, nach James die *visceral sensations* (Empfindungen der Athmungs-, Herz-, Magen-, Darmthätigkeit usw.). Das erste Argument der Hypothese ist: Wenn man alle jene peripheren Vorgänge und die entsprechenden Empfindungen weg denkt, schwindet in demselben Maas auch der Affect. Das zweite: Affecte können durch rein physische Mittel, Alkohol krankhafte Zustände, wie Herzleiden oder transitorische Tobsucht ohne alle Vorstellung eines Objectes erzeugt werden. — Was das erste anlangt, so beruft man sich auf Fälle von Anästhesie, welche Apathie im Gefolge hatte. Aber mit seiner Empfindungslosigkeit ist auch geistige Depression verbunden; der Patient erklärt, er denke fast an nichts. Was das zweite Argument anlangt, so ist klar, dass das Gefühl der Beklemmung, die Athemnoth, das Herzklopfen Angst verursachen, aber nicht Angst sind, eben so wenig wie Kolik ein Affect ist. Als allgemeine Grundlage seiner Theorie nimmt James das ideomotorische Gesetz, das Gesetz der Dynamogenie an: Jede Empfindung und jede Vorstellung beeinflussen die peripherischen Vorgänge des Körpers. — Aber gegen seine Allgemeinheit spricht das Gesetz der Schwelle auf allen Sinnesgebieten, kleinste Empfindungen werden nicht mehr Erregungen hervorrufen. Wenn Féré die dynamometrische Leistung mit jedem Ton der Leiter innerhalb einer Octave (c-c') wachsen sah, so erregt diese Regel-

mässigkeit Bedenken. Die Erwartung thut gar viel. R. Sommer fand an seinem feinsten Psychographen solche Regelmässigkeit nicht, und er macht auf den Einfluss der gespannten Aufmerksamkeit auf einen neuen Eindruck geltend. Es ist auch die Behauptung, jede Veränderung im Organismus ziehe den ganzen Mechanismus in Mitleidenschaft, eine Uebertreibung, jedenfalls brauchen wir die Veränderung nicht zu empfinden. – Die neue Lehre steht mit den Thatsachen in Widerspruch. Nach ihr müssten Magendrücken, Hunger, Durst, Hitze und Frost auch Affecte sein. Positiv dagegen spricht, dass die durch das Bewusstsein gegebenen Gefühle sich mit den Organempfindungen weder nach Intensität noch Qualität, noch zeitlicher Dauer decken. Sehr intensive, ästhetische, religiöse, sittliche Gefühle haben einen geringeren körperlichen Ausdruck als schwache sinnliche Gefühle. Ferner qualitativ einander fernstehende Affecte haben gleiche körperliche Aeusserungen; so intensiver Zorn und intensive Freude; in ihren höchsten Stadien haben alle Affecte fast dieselben Ausdrucksbewegungen. In zeitlicher Beziehung wachsen die Affecte rasch, während die Organempfindungen kaum sich ändern. Das Zittern, Herzklopfen dauert häufig länger als der Schreck, die Furcht. Statt des Paradoxon von James: „Wir sind traurig, weil wir weinen", könnte man richtiger sagen, wir weinen noch, ohne mehr traurig zu sein. Richtig ist an der neuen Lehre, dass die körperlichen Gefühle nicht blos Wirkungen der Affecte sind, sondern untrennbare Begleiter und dieselben selbst mit constituiren. — **C. Stumpf, Beobachtungen über subjective Töne und über Doppelthören. S. 100.** Vf. hörte lange Zeit constant den Ton *fis*^{3} ähnlich dem Singen einer Gasflamme. Ferner kurz auftretende Töne, wie sie aus dem „Ohrenklingen" bekannt sind. Mit jenem constanten Ton bildeten sie häufig klar erkennbare musikalische Intervalle, auch unreine Quinten, Secunden konnten erkannt werden; auch die Klangfarbe war klar. Eine mit dem variabeln Tone vor dem Ohre erklingende Stimmgabel zeigte dieselbe Erscheinung der Intervallbildungen. Daraus schliesst Vf., dass Consonanz und Dissonanz nicht durch Obertöne bestimmt ist. Wenn die beiden zusammenklingenden Töne auch sehr nahe an einander lagen, entstanden doch keine Schwebungen. Diese machen also nicht die Dissonanz aus. Centrale Schwebungen, welche Manche annehmen, sind damit widerlegt. Ferner beobachtete Vf. auch rhythmisches Intermittiren von Tönen und Geräuschen, das vielfach mit dem Pulsschlag zusammenhing. Nach einer Ohrenentzündung trat auch das Phänomen des Doppelthören auf. Die Töne des einen Ohres waren durch Octaven hindurch verstimmt gegen die des anderen, gesunden Ohres. Auch hier keine Schwebungen trotz der klarsten Dissonanz. Auch andere Musiker haben ähnliche Beobachtungen gemacht.

3. u. 4. Heft. K. L. Schäfer, Die Bestimmung der unteren Hörgrenze. S. 161. Die tiefsten Töne können entweder durch pendel-

förmige (Sinus-) Luftschwingungen entstehen oder Differenztöne sein, oder durch regelmässige Unterbrechungen von Tönen erzeugt werden. Diese drei Fälle müssen also gesondert betrachtet werden. I. Es ist möglich, aber nicht exact erwiesen, dass Sinustöne von 16 Schwingungen noch hörbar sind. Je tiefer die Töne, desto schwächer; wenn man also hinreichend starke Töne erzeugen kann und das Gehör sehr fein ist, oder durch Uebung geschärft, mögen auch weniger als unter 16 Schwingungen genügen. II. Höchstens 30 Schwebungen sind zu einer Differenztonwahrnehmung erforderlich. III. Die Schwierigkeit, die untere Tongrenze zu bestimmen, kommt zum theil daher, dass Obertöne mit dem Grundton verwechselt werden. Die Unterbrechungstöne haben aber nach unseren jetzigen physiologisch-akustischen Kenntnissen keine Obertöne. „Unsere Versuche beweisen daher, dass schon 16 Erregungen in der Sekunde eine Tonempfindung uns zu liefern imstande sind." – **M. Kelchner und P. Rosenblum, Zur Frage nach der Dualität des Temperatursinnes. S. 174.** Die mit abgekühlten Cylindern gefundenen Kältepunkte liessen sich bei weiteren Untersuchungen meist wieder constatiren, freilich auch immer wieder neue eintragen. Eine vollständige Identität in ihrer Lage liess sich nicht feststellen, sondern trotz zahlreicher Versuche nur eine Annäherung. Auf elektrische Reize reagirten in 73% der Fälle die Kältepunkte mit ihrer specifischen Empfindung. Erwärmte Cylinder brachten die Kältepunkte sehr selten zur specifischen Empfindung, häufiger mit Wärmegefühl. Wurden dagegen die Wärmepunkte elektrisch gereizt, reagirten sie sehr selten specifisch, häufiger mit Kälteempfindung. Erwärmte Cylinder liessen eine grosse Menge Wärmepunkte erkennen, doch war die Nachprüfung nicht immer glücklich; manchmal liessen sich alle wiederfinden, manchmal wenige, manchmal zeigte sich dann eine weit grössere Zahl. Mit mechanischer Reizung konnte weder Kälte noch Wärme erzielt werden. Das Tastgefühl tritt nur bei hohen Reizen gegen das Temperaturgefühl zurück, nie ganz. Auch auf den Temperaturpunkten tritt bei sehr heissen Cylindern und starken Strömen Temperaturschmerz ein. Analgesie der Temperaturpunkte konnte nicht beobachtet werden. — **A. Meinong, Ueber Gegenstände höherer Ordnung und deren Verhältniss zur inneren Wahrnehmung. S. 182.** Gegenstände höherer Ordnung sind dem Vf. „Relationen" wie Verschiedenheit und „Complexionen" wie die Melodien (Gestaltqualitäten). Die Glieder der Relation und Complexion sind die *inferiora*, die Beziehung derselben und ihre Zusammenfassung das *superius*. „Wo Complexion, da Relation!" Die Relation ist ein Theil der Complexion; was aber diese Complexion neben der Relation in sich befasst, sind die Relationsglieder. Dieses Verhältniss theilweiser Identität und gegenseitiger Unselbständigkeit bezeichnet der Vf. mit dem Ausdruck „Partialcoincidenz!" Indes ist die Complexion nicht ein Collectiv aus Relation und ihren Gliedern, sondern

eine eigenthümliche Verbindung derselben. Vf. wendet sich insbesondere gegen Schumann, der seine „fundirten“ Vorstellungen inbetreff der Zeitauffassung bestreitet. Aber wer die Melodie vorstellen will, muss zugleich die sämmtlichen Töne vorstellen, die sie ausmachen — allgemeiner: um ein *Superius* von zeitlich verschiedenen Inferioren vorzustellen, sind diese *Inferiora* simultan vorzustellen. Damit stimmt nicht die ausgedehnte psychische Präsenzzeit von W. Stern.

5. Heft. G. Heymans, Untersuchungen über psychische Hemmung. S. 321. „Psychische Hemmung“ bezeichnet nach dem Vf. „die allgemeine Thatsache, dass ein Bewusstseinsinhalt durch das gleichzeitige Gegebensein eines anderen Bewusstseinsinhaltes einen Intensitätsverlust erleidet, also entweder geschwächt oder vollständig aus dem Bewusstsein verdrängt wird!“ Vf. will zunächst die Gesetze untersuchen, „welche die Abhängigkeit der hemmenden Wirkung von der Intensität des Hemmungsreizes beherrschen!“ Als Maas der Hemmungswirksamkeit diente die Erhöhung der Reizschwelle; darum lautet die Frage concreter: Nach welchem Gesetze diese Erhöhung der Reizschwelle von der Intensität des sie bewirkenden Hemmungsreizes abhängt. Den hemmenden Reiz nennt er Activreiz, den anderen, dessen Schwelle durch die gleichzeitige Einwirkung des ersteren erhöht wird, den Passivreiz. Für den Gesichts-, Geschmacks- und Gehörsinn fand er folgendes Gesetz: „Die an der Erhöhung der Reizschwelle gemessenen Hemmungswirkungen sind den Intensitäten der hemmenden Reize und bei qualitativer Verschiedenheit derselben den Widerständen, welche sie selbst der Hemmung durch andere Reize entgegensetzen, sowie ihrer reciproken Reizschwelle proportional!“ Vf. schliesst aus diesen Ergebnissen, dass die Thatsache der Reizschwelle hauptsächlich durch „Hemmungen“ zu erklären ist. — **L. W. Stern, Die Wahrnehmung von Tonveränderungen. S. 360.** „Continuirliche Tonveränderungen werden besser bemerkt als die entsprechenden Tonunterschiede!“ „Die Urtheilsfähigkeit steigt mit zunehmendem Tonumfang; doch ist diese Zunahme eine viel geringere bei discreten Reizen als bei continuirlichen!“ „R. ist imstande, Veränderungen und Unterschiede von dem Umfange einer Viertelschwingung ziemlich häufig richtig zu erklären!“ „Bei continuirlichen Veränderungen wird Erhöhung sicherer beurtheilt als Vertiefung, während Vertiefungen besonders gut bei discreten Reizen erkannt werden!“ „Die Wahrnehmungsfähigkeit für die Gleichheit zweier successiver Töne ist ausserordentlich gering, weit geringer als die für das Gleichbleiben eines anhaltenden Tones, ferner geringer als die Wahrnehmungsfähigkeit für discrete Verschiedenheiten!“ „Die Wahrnehmung continuirlicher Constanzen ist wesentlich abhängig von dem Contrast, in dem sie zu unmittelbar vorher und nachher vorkommenden Veränderungen stehen. Bei discontinuirlichen Gleichheiten fehlt diese Contrastwirkung völlig!“ „Tonveränderungen

werden besser gemerkt, wenn sie zur Erreichung eines bestimmten Umfanges 6, als wenn sie dafür 2 oder 4 Secunden brauchen; zwei getrennte Einzeltöne werden besser unterschieden, wenn ihre Trennungszeit 6, als wenn sie nur 2 oder 4 Secunden beträgt. Von 6 zu 8 Secunden tritt dann eine Abnahme der Urtheilssicherheit ein, die bei weiter wachsender Zeitdauer wahrscheinlich anhalten würde. Es stellt also die Zeit von 6 Secunden einen optimalen Zeitwerth für die Wahrnehmung von Veränderungen und Verschiedenheiten dar." Das stimmt mit den früheren Beobachtungen des Vf.'s überein: „Bei gleichem Umfange der Veränderung ist das Urtheil um so sicherer, je geringer die Geschwindigkeit (oder je länger die Dauer) ist"; und: „Es gibt eine gewisse Zeitgegend, innerhalb welcher die Tendenz zur Fällung des Veränderungsurtheils am grössten ist." Aehnliche Optimalzeiten fanden Wolfe (4-7″), Lewy (3-7″), Lehmann (4-6″). „Wenn *ceteris paribus* die Zeitdistanz zwischen den beiden Grenzphasen wächst, so findet zwischen 2″ und 6″ weder bei continuirlichen Veränderungen noch bei discreten Unterschieden eine Abnahme der Wahrnehmungsfähigkeit statt. Vielmehr zeigt sie für Veränderungen bei 6″ eine starke Culmination, für discrete Unterschiede bleibt sie innerhalb der angegebenen Zeit ziemlich constant. Von 6″-8″ stellt sich bei beiden Reizformen eine Abnahme der Urtheilsfähigkeit ein." — Warum werden continuirliche Reizänderungen besser wahrgenommen als discrete? Die psychische Präsenzzeit (etwa 2″) erstreckt sich über eine ausgedehnte Dauer; was in sie fällt, ist Anschauungsthatsache, nicht reproducirt. Eine längere Dauer der Veränderung besteht nicht aus Momenten, sondern aus Stadien zusammenhängender Stadien, deren jedes für sich schon ein evidentes Urtheil zu begründen vermag. Bei continuirlichen Reizen beruhen die Constanzurtheile auf wirklichen Anschauungsurtheilen. Das gilt auch von den Veränderungsurtheilen, wenn die Dauer kurz ist. Dagegen können die Urtheile über discrete successive Reize nur durch Vergleichung mit reproducirten Wahrnehmungen vollzogen werden. Zugleich ist bei den continuirlichen Reizen die Möglichkeit mehrfacher Controlle vor dem definitiven Urtheile gegeben. Die Optimalzeit ergibt sich als Folge eines periodisch Auf- und Niederschwellens der psychischen Energie. Dieselbe dürfte einen Culminationspunkt einer Präsenzzeit darstellen, speciell mit dem zweiten Culminationspunkt zusammenfallen; „das erste Beobachtungsstadium diente dazu, den Anfang des Reizes entgegenzunehmen, das zweite führte das Urtheilen herbei." „So ist denn die Wahrnehmung continuirlicher Veränderungen psychologisch auch darum so interessant, weil bei ihr die Wirkung der Optimalzeit in einer Reinheit und einer Stärke, wie vielleicht bei keinem anderen Phänomen zum Ausdruck kommt." — **S. Exner, Notiz über die Nachbilder vorgetäuschter Bewegungen. S. 388.** Vf. führt

Versuche an, in welchen stroboskopisch erzeugte Scheinbewegungen Nachbilder erzeugten, wie wahre Bewegungen.

6. Heft. A. Pick, Psychiatrische Beiträge zur Psychologie des Rhythmus und Reimes. S. 401. K. Groos hat die psychiatrische Bedeutung des Rhythmus und Reimes nur an „productiven Hörspielen" dargethan, dagegen führt Vf. Analogien für die „receptiven" Hörspiele aus seiner psychiatrischen Praxis vor: Irre hören oft mit Vorliebe gereimte Verse; die Hallucinationen sind gereimt, selbst wo der gesunde Patient nur schwer die Reime fand. — **Reddingius, Die Fixation. S. 417.** „Ausser dem Richten der *Fovea* auf schon peripher wahrgenommene Gegenstände ist noch das auf diese Gegenstände Gerichtet-Halten der *Fovea* eine Function unserer Augenmuskeln. Erstere Function kann man Einstellung, die zweite Fixation nennen. Beim Sehen ist nur willkürlich das Lenken der Aufmerksamkeit; im übrigen kommen alle unsere Augenbewegungen als Reflexe zustande. Für jede Augenbewegung müssen daher ursächliche sensorische Eindrücke zu finden sein. Der für die Einstellung nothwendige sensorische Eindruck ist ohne weiteres klar: es ist die Thatsache, dass ein Bildpunkt, worauf die Aufmerksamkeit sich richtet, auf der Retina nicht central, sondern irgendwie peripher gelegen ist. Die Reizung jedes sensiblen Retinatheilchens besitzt ein motorisches Aequivalent, das von der Lage dieses Theilchens bestimmt wird...." Dagegen können nur durch Verlust der richtigen Einstellung sensorische Eindrücke für die Fixation entstehen. Wirkliche Fixation besteht nicht; nur der jedesmalige Verlust, der für das centrale Sehen zu erstrebenden Lage, der von immer neuen Einstellungen gefolgt ist, kann solche bewirken. — **R. Simon, Ueber die Wahrnehmung von Helligkeitsunterschieden. S. 433.** Schirmer hat im Gegensatz zu vielen anderen Untersuchern gefunden, dass das Weber'sche Gesetz auch für den Lichtsinn in weiten Grenzen giltig sei, wenn nur die Adaptation berücksichtigt werde. Indem nun Vf. 3/4 Stunden lange Adaptation vorausschickte, konnte er doch nur eine sehr angenäherte Giltigkeit des Weber'schen Gesetzes jedenfalls in viel engeren Grenzen feststellen, als Schirmer behauptet. Dieser wird wohl den Fehler begangen haben, den auch Simon erst später bemerkte, dass er nicht die durch die Versuche selbst erworbene feinste Unterschiedsempfindlichkeit anwandte.

4] **Kantstudien.** Herausgegeben von H. Vaihinger. Berlin, Reuter & Reinhard. 1899.

4. Bd. 1. Heft. Fr. Paulsen, Kant, der Philosoph des Protestantismus. — M. Wentscher, War Kant Pessimist? — H. Vaihinger, Eine französische Controverse über Kant's Ansicht vom Kriege. — Fr. Medicus, Zu Kant's Philosophie der Geschichte. — A. Naumann, Lichten-

berg als Philosoph, und seine Beziehungen zu Kant. — A. Döring, Kant's Lehre vom höchsten Gut. Eine Richtigstellung. — P. v. Lind, Das Kantbild des Fürsten von Pless. Recensionen. Selbstanzeigen. Litteraturbericht. Bibliographische Notizen. Zeitschriftenschau. Mittheilungen. Varia.

2. u. 3. Heft. H. Rickert, Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säcularbetrachtung. — Fr. Staudinger, Der Streit um das Ding an sich und seine Erneuerung im socialistischen Lager. — M. Wartenberg, Der Begriff des „transscendentalen Gegenstandes" bei Kant, und Schopenhauer's Kritik desselben. Eine Rechtfertigung Kant's. — C. Stange, Der Begriff der „hypothetischen Imperative in der Ethik Kant's. — Dorner, Kant's Kritik der Urtheilskraft in ihrer Beziehung zu den beiden anderen Kritiken und zu den nachkantischen Systemen. — E. Bliss Talbot, The relation between human consciousness and its ideal as conceived by Kant and Fichte. — E. Wille, Conjecturen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Recensionen Selbstanzeigen. Litteraturbericht. Bibliographische Notizen. Zeitschriftenschau. Mittheilungen.

B. Philosophische Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1899.

45. Bd., 8. u. 9. Heft. C. Gutberlet, Ueber Telepathie. S. 449-525. In England hat sich ein Comité gebildet, das auf statistischem Wege vermittelst Fragebogen den Zusammenhang zwischen Erscheinungen von Sterbenden und dem wirklichen Tod zu ermitteln versucht. Das Zusammentreffen einer Hallucination über einen fernen Sterbenden mit dem Tode kann rein zufällig sein. Die Fragebogen ergaben aber, dass weit mehr Coincidenzen vorhanden sind, als durch reinen Zufall, also nach der Wahrscheinlichkeitsrechnung, vorhanden sind. Indes weist Gutberlet nach, dass dieser Ueberschuss sich leicht durch wirkliche Ursachen erklären lässt, man denkt mehr an Sterbende als an andere, die sehr zahlreichen Nicht-Coincidenzen werden übersehen, das auffallende Zusammentreffen wird bemerkt und festgehalten, die unbestimmte Hallucination wird umgedeutet, ergänzt durch den wirklichen Todesfall. Wachhallucinationeu sind selten; man hat es meist mit traumhaften Gesichten zu thun. Die Gleichzeitigkeit zwischen Erscheinung des Sterbenden und dem Tode wird nicht so genau genommen usw. Bei psychischen Phänomen ist die Wahrscheinlichkeitsrechnung nicht wohl anzuwenden. Die vielen möglichen Ursachen sind da im Inneren der Seele theils bewusst, theils unbewusst verborgen. Darum sind Erklärungs-

versuche, wie die Sidgwik's, jetzigen Leiters des Comité's, der einen causalen Einfluss des Sterbenden in die Ferne annimmt, oder die von Crookes, der die Röntgenstrahlen zu Hilfe nimmt, oder die von Liébault, der vom Gehirn Wellen ausgehen lässst, welche die entfernteren Gehirnen von Sensitiven in Schwingungen versetzen, überflüssig; sie sind aber auch in sich selbst unhaltbar. — **B. Tümler, Das Prachtkleid der Thiere** (Schluss). **S. 541.** „Blumen, Insecten und Vögel sind am meisten im Reiche der Natur in diesem Stücke (Schönheit) bevorzugt und ausgezeichnet. Die Anmuth ihrer Gestalt, die Mannigfaltigkeit ihrer schönen Bewegungen, das Feuer und der Schmelz ihrer Prachtfarben, welche das Füllhorn der Natur so verschwenderisch ausgeschüttet hat und wodurch sie wiederum die Erde schmücken und beleben — dies alles macht, dass sie, die Prachtblüthen und die Prachtthiere, für alle Welt ein Gegenstand der Freude und der Bewunderung sind und stets sein werden. Eine innere Wechselbeziehung zwischen dieser Farbenpracht und unserem freudig erregten Gefühlsvermögen — unserem Schönheitssinn — unserer ästhetischen Urtheilskraft, ist ja unbestreitbar!" So der Mitbegründer des Darwinismus, A. Wallace, in seiner Schrift über die Tropenwelt. Woher aber diese Prachtfarben? Nun, von dem Licht und der Wärme der Tropen. — Aber gerade hier findet sich nur eine Minderzahl von prachtvoll gefärbten Thieren, Vögeln. „Alle Naturforscher und Sammler wissen", sagt wieder Wallace, „dass die grosse Mehrzahl aller tropischen Vogelarten nur matt oder dunkel gefärbt ist!" Dagegen finden sich im kalten dunklen Norden sehr lebhafte Färbungen. „Aber der Süden hat doch thatsächlich die meisten prachtfarbigen Thiere!" Jawohl, aber nicht wegen seiner Lichtfülle und Tropenwärme, sondern wegen seiner fabelhaften Fruchtbarkeit; in anbetracht der überaus grösseren Menge von Thieren überhaupt müssten die Tropen ebenso sich durch die Zahl der Prachtthiere auszeichnen. Das ist aber verhältnissmässig zum Norden nicht der Fall. Die tropischen Wüsten haben Thiere mit matten, Sandfarben. Die Hauptprachtvögel der Tropen sind ja auch Waldbewohner. Die Weibchen, mit Ausnahme der Höhlenbrüter, haben matte Farben. Kosmopolitische Thiere sind im Norden wie im Süden entweder matt oder lebhaft gefärbt. Und für wen ist die Schönheit der Thiere? Für sie selbst? Sie haben keinen Sinn für die feinen Zeichnungen und contrastirenden Farbennuancen; sie können ihre Farbenpracht meist nicht sehen. Also für den Menschen, wie Wallace zu erklären sich genöthigt sieht. Der Vf. schliesst: „Ja, des Menschen Herz hat recht und behält recht, wenn es glaubt, dass aller Blüthenduft und alle Blumenpracht, dass aller Thier- und Vogelschmuck und Vogelsang dienen sollen zur Verschönerung des Naturbildes — des Naturgemäldes, welches den Menschen als den Mittelpunkt, als die Krone der Schöpfung umgibt. Gerade die Schönheit der Natur soll dem Menschen Freude, Genuss

und geistige Nahrung bieten und ihn zum Nachdenken bringen.... Siehe, nur des vernunftbegabten Menschen Herz hat Sinn und Verständniss für alles Schöne: für das Naturschöne, für das Kunstschöne und vor allem das Sittlichschöne, für die Tugend! In der rechten Empfindung des Schönen schlummert das Heimweh nach Gott! In dem wahren Schönen lispelt's und flüsstert's wie ein Ahnen und Mahnen an Gott, den Urquell aller Schönheit, an den Urheber ewiger Schönheit in deinem Herzen, der einzig und allein des Herzens nimmerruhendes Verlangen nach Schönheit, nach ewiger Schönheit stillen und erfüllen kan!"

12. Heft. A. Müller, Ueber die Achsendrehung des Planeten Venus (Schluss). **S. 709.** Die Ansichten über die Dauer der Achsendrehung der Venus sind noch sehr getheilt; doch kann man zwei Hauptgruppen unterscheiden. Die einen, besonders Schiaperelli, lassen sie ein Venusjahr dauern; nach ihnen würde die Venus bei ihrem Umlauf der Sonne stets dieselbe Seite zuwenden, wie dies der Mond gegenüber unserer Erde thut. Die anderen behaupten eine blos nahezu 24stündige Umlaufszeit. P. Müller hat, auf andere und eigene Beobachtungen gestützt, der letzteren früher allgemeinen Anschauung sich angeschlossen.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Jahrg. 1899. Freiburg, Herder.

8. u. 9. Heft. E. Wasmann, Der Lichtsinn augenloser Thiere. S. 247, 415. „Es gibt also wirklich Thiere, die »ohne Augen sehen«, wenn man das einfache Vermögen der Helligkeitsempfindung bereits als eine Stufe des Sehvermögens bezeichnen will. Es gibt anderseits auch pflanzliche Organismen, die auf Lichtreize in ähnlicher Weise reagiren, als ob sie dieselben empfänden." Die räthselhafteste Erscheinung unter allen lichtempfindlichen einzelligen Organismen ist ein kleiner Spaltpilz, der wegen seiner hohen Empfänglichkeit für Lichtreize den Namen „lichtmessender Stabpilz" (*bacterium photometricum*) trägt...., Dieses Bakterium bewegt sich nur, wenn Licht einwirkt..... Bei plötzlicher Verdunkelung zeigt das *b. photom.* augenblicklich eine sogen. Schreckbewegung. Die vorher ruhig umherschwimmenden Bakterien schiessen sofort rückwärts, wobei sie sich in einer der gewöhnlichen entgegengesetzten Richtung um ihre Axe drehen. Langsame Verdunkelung hat keine Schreckbewegung zur Folge, während bereits eine kleine Helligkeitsabnahme, wenn sie rasch erfolgt, jene Wirkung hervorbringt.... Vor dem Uebertritt aus dem Hellen in's Dunkle schrecken diese Bakterien zurück.... — Ebenso sonderbar erweist sich auch das Verhalten dieser Bakterien gegenüber den verschiedenen Farben des Spectrums. Unter dem Mikrospectrum sieht man, wie diese Wesen nicht nur an den äusseren Grenzen, sondern auch innerhalb derselben beim Uebergange von gewissen Farben in benachbarte plötzlich zurückschrecken. Namentlich beim Uebergange

aus Gelb in Roth, aus Ultraroth in Roth und aus dem äussersten in das innere Ultraroth findet dieses merkwürdige Schauspiel statt. Von zwei Theilen des Spectrums werden diese Bakterien am stärksten angezogen und sammeln sich dort bald dicht gedrängt; es sind dies vor allen das für unser Auge dunkle äusserste Ultraroth und zweitens das Gelb. Kein anderes lichtempfindendes Wesen sucht jene Partien des Spectrums auf, daher haben wir wenigstens einigen Grund für die Annahme, dass jene geheimnissvolle Reizbarkeit für Lichteinflüsse nicht auf einem mit der Lichtempfindung verwandten Vorgange beruhe, sondern auf anderen uns unbekannten (chemischen, physikalischen usw.) Wirkungen der Lichtstrahlen. Diese Vermuthung wird auch dadurch bestätigt, dass eine undurchsichtige Jodlösung, welche nur die dunklen, ultrarothen Wärmestrahlen passiren lässt, trotzdem auf die Bewegungen des *bact. photom.* stark anregend wirkt." „Die anregende Wirkung des Lichtes überhaupt äussert sich nicht augenblicklich, sondern erst nach einer merklichen Pause (Latenzzeit der photokinetischen Induction); ebenso besteht eine photokinetische Nachwirkung, nachdem der actuelle Lichtreiz vorüber ist. Während ferner schwaches Licht diese Bakterien allmählich zur Bewegung reizt, lässt starkes Licht, wenn es länger andauert, sie allmählich wieder zur Ruhe kommen", was alles auf indirecte Wirkungen des Lichtes hinweist. „Die Reizbarkeit für Lichteinflüsse darf nicht mit der Lichtempfindlichkeit verwechselt werden. Bewegliche Bakterien werden noch durch den billionsten oder trillionsten Theil eines Milligramms von Fleischextract, von Sauerstoff usw. angelockt: und doch dürfen wir ihnen kein Geschmacks- oder Geruchsvermögen zuschreiben, sondern nur eine hochgradige vegetative Empfänglichkeit. Manche »sensible« Ranken antworten noch auf äusserst sanfte mechanische Reize, die weit unter der Schwelle des feinsten thierischen Empfindungsvermögens liegen; ein Seidenfädchen von $^1/_{5000}$ *mg* Gewicht bewirkt bei ihnen noch die Auslösung einer Reizbewegung.... Obwohl es der Wissenschaft bisher noch nicht gelungen ist, die chemischen und physikalischen Vorgänge, auf denen die photokinetischen Phänomene eines *bact. photom.* beruhen, in ihrer eigentlichen Natur zu erkennen, so liegt doch kein Grund vor, deshalb einen pflanzlichen Organismus mit den Vorgängen der Lichtempfindung auszustatten und dadurch den wesentlichen Unterschied zwischen Thier und Pflanze aufzuheben!"

10. Heft. Fr. X. Rüf, Ein goldenes Jubiläum der Chemie. S. 517. Vor 100 Jahren legte Berthollet seine neuen Ansichten über die chemische Verwandtschaft dem Aegyptischen Institut zu Kairo vor. Nach ihm ist die chemische Action eines Stoffes auf einen anderen nicht blos durch seine chemische Affinität, sondern auch durch die Menge (p) des Stoffes bedingt; ist die Menge des Stoffes m, so drückt pk die Stärke der chemischen Action aus. Die Herstellung eines „chemischen Gleich-

gewichts“ ist die Tendenz des chemischen Processes, darum betitelt B. sein grösseres Werk: „Versuch einer chemischen Statik“ Nach ihm gibt es keine totalen, sondern nur partielle Reactionen, was durch die Umkehrbarkeit der Processe dargethan worden. Diese Gedanken blieben aber bis in die neueste Zeit unbeachtet, weil man jetzt Beweise für partielle Reactionen geliefert und mit Hilfe der Massenwirkung die wahre Form für die Bedingung des chemischen Gleichgewichts gefunden hat. Das Gesetz der festen Proportionen und Multiplen der Verbindung liess sich auf damaligem Standpunkt mit dem Einfluss der Masse nicht vereinigen. Auch hat er Druck und Temperatur unberücksichtigt gelassen. Auf dem Gebiete der Thermochemie gelangte Thomsen zu dem Satze: „Jede einfache oder zusammengesetzte Wirkung rein chemischer Natur ist von Wärmeentwicklung begleitet“ Berthollet erkannte aber, dass das lange von ihm gehaltene Princip der grössten Wärmeentwicklung bei den chemischen Processen nicht allgemein giltig sei. Nicht die Thermochemie sondern die Thermodynamik, welche nicht die Aquivalenz sondern die Verwandelbarkeit der Energie untersucht, löste die Frage: Horstmann stellte so den Satz auf: „Ein chemischer Process wird denjenigen Verlauf nehmen, bei welchem die Entrapie ein Maximum ist“ Schliesslich stellte Guldberg-Waage (1863) das Gesetz auf: „Die chemische Wirkung ist proportional der wirksamen Menge, d. h. der in der Raumeinheit enthaltenen Menge“, was mit Berthollet fast übereinstimmt. Der jetzigen Chemie ist chemische Energie Masse und Affinität, wie die mechanische Energie Masse und Geschwindigkeit bedeutet. „Die chemischen Processe erscheinen jetzt wesentlich als Problem der Energieverwandlung. So ist dann die theoretische Chemie besonders durch Anwendung der Thermodynamik zu einer physikalischen Chemie im strengsten Sinne des Wortes geworden“

Miscellen und Nachrichten.

Ueber Regenerationserscheinungen bei den Thieren und ihre teleologische Bedeutung hat Prof. v. Wegner einen interessanten Vortrag gehalten.[1]) Da in der Natur die Regenerationskraft der Thiere nur ausnahmsweise zur Geltung kommt, und auch da der Beobachtung weniger zugänglich ist, musste dieselbe durch operative Eingriffe in den Organismus erprobt werden. Solche auf künstlichem Wege veranlassten Regenerationserscheinungen legte der Redner bei der Durchmusterung des ganzen zoologischen Systems, von den Urthierchen beginnend, zu Schwämmen, Polypen, Quallen bis zu den Wirbelthieren fortschreitend, dar, konnte aber die allmähliche Abnahme der Regenerationsfähigkeit mit der Complication des Baues, die man ja schon von vornherein erwarten muss, constatiren. Die niedersten Thiere vermögen aus ganz unscheinbaren Stücken ihres Körpers ein ganz neues Individuum zu entwickeln, während Gliederfüssler, Weichthiere und Wirbelthiere nur den Verlust einzelner Organe zu ersetzen vermögen. Die im Wasser lebenden (mit Ausnahme der Fische) haben stärkere Regenerationskraft wie die Landbewohner, in der Jugend intensiver als im Alter, bei den festsitzenden mehr als bei den freibeweglichen. Besonders stark ist sie da, wo sie an bestimmte Organe, Kiemen und Beine gebunden ist.

Dies alles beweist den grossen Nutzen der Regenerationsfähigkeit als Schutzmittel. Dasselbe ist da am stärksten ausgebildet, wo die Lebensbedingungen stärkere Verluste an Gliedern und Theilen mit sich bringen; es haftet an den Organen: Kiemen und Beine, die dem Angreifer zunächst zum Opfer fallen.

Mit der Compliction des Organismus nimmt die Regenerationsfähigkeit ab, weil eine sehr differenzirte Organisationsmasse sich schwieriger neubildet, als eine mehr gleichartige. Aber auch letzteres ist nicht selbstverständlich; es bedarf einer besonderen in den Organismus gelegten Disposition zu einer Neubildung, wie auch die Vegetation noch nicht Fortpflanzung ist. Diese Disposition ist bei den höheren Thieren nicht mehr so nothwendig, weil sie auf mannigfache andere Weise geschützt sind und selbst sich schützen können.

[1]) 32. Bericht d. Oberhess. Gesellschaft für Natur- und Heilkunde. S. 140 ff.

Der Graphit, eine Stütze des Darwinismus? Nach der Abstammungslehre hat das organische Leben auf Erden mit den niedrigsten Organismen, einzelligen Pflanzen und Thieren begonnen. Denn es sollen sich ja allmählich die Organismen entwickelt haben und die ersten aus anorganischen Massen entstanden sein. Dass hochdifferenzirte Wesen unmittelbar aus anorganischen Stoffen entstanden seien, halten auch die Darwinisten nicht für möglich. Nun findet sich aber in den untersten Schichten der Erdrinde, welche überhaupt noch organische Reste bergen, dem Kambrium, bereits eine sehr hoch entwickelte Fauna, selbst Gliederthiere, besonders Crustaceen, darunter die hochorganisirten Trilobiten. Nur Wirbelthiere sind noch nicht sicher nachgewiesen.

Da nehmen nun die Darwinisten ihre Zuflucht zu den noch tieferen Schichten, welche zwar keine Ueberreste von Organismen zeigen, aber sie möglicherweise beherbergt haben. Dazu bot der Graphit einen scheinbaren Anhaltspunkt. Derselbe enthält nämlich von allen kohlenhaltigen Substanzen den reinsten Kohlenstoff. Der Kohlenstoff nimmt zu mit der Verkohlung der Substanz, und diese wird um so stärker, je höher das geologische Alter derselben. So hat Holz 50%, Torf 60%, Braunkohle 75%, Steinkohle 83%, Anthrazit 93%, der Graphit aber 100% Kohlenstoff. Dieser musste also als ältestes Verkohlungsproduct organischer Substanzen angesehen werden.

Nun hat aber neuestens Dr. Weinschenk an den bayerischen Graphitlagerstätten, nordöstlich von Passau, durch eingehende Untersuchungen nachgewiesen, dass die Bildung des Graphits „am wahrscheinlichsten auf gasförmige Exhalationen von nicht allzu hoher Temperatur zurückzuführen sei, welche vermuthlich von den an der bayerisch-österreichischen Grenze entstehenden Granitmassen ausgegangen sind." Nach Aufzählung zahlreicher an Ort und Stelle gemachter Beobachtungen erklärt der Münchener Fachgelehrte: „All' diese Erscheinungen würden vollständig unerklärlich sein, wollte man den Graphit aus irgend einer ursprünglichen organischen Substanz erklären."[1])

Nekrologe.

Am 18. October 1899 verschied zu Valkenburg in dem St. Ignatius-Colleg unser verehrter Mitarbeiter, Prof. **P. Tilmann Pesch S. J.**, unter den Vorkämpfern der christlichen Philosophie in den letzten Jahrzehnten unstreitig einer der ersten. — Geboren am 1. Februar 1836 zu

[1]) „Zur Kenntniss der Graphitlagerstätten." Chemische geol. Studien von Dr. E. Weinschenk. Abhandlungen der mathem.-physik. Classe der kgl. Akad. der Wissensch. 19. Bd. 2. Abth. München 1898. Ein ausführliches Referat darüber gibt Dr. Joh. Bumüller in der Beil. zur ‚Augsb. Postztg' v. 30. Sept. 1898: „Eine neue Niederlage des Darwinismus."

Köln, trat er, noch nicht 17 Jahre alt (1852), zu Münster in die Gesellschaft Jesu ein. Nach den üblichen Vorbereitungsstudien in Paderborn und Bonn, sowie einer mehrjährigen Lehrthätigkeit an dem Gymnasium zu Feldkirch empfing er am 13. Januar 1866 zu Maria-Laach die Priesterweihe. Nicht lange nachher, schon im Herbste 1867 sollte er hier, an der grossen Studienanstalt seines Ordens, die philosophische Lehrkanzel besteigen. Ein Feld vielbeschäftigten Wirkens, vornehmlich für die gebildete katholische Männerwelt, öffnete sich ihm 1869 in Aachen, dem er jedoch schon wieder 1872, infolge des bekannten Ausweisungsgesetzes entrissen wurde, um eine liebgewordene, segenbringende Thätigkeit mit den Entbehrungen der Verbannung, aber auch einer weiter und tiefer gehenden Wirksamkeit zu vertauschen. War es ihm doch jetzt, zuerst in Belgien, dann in Holland, möglich, fast ausschliesslich der Wissenschaft und der Schriftstellerei zu leben, als deren Früchte zunächst eine Reihe von Artikeln in den vor kurzem gegründeten „Stimmen aus Maria-Laach" erschien. Bald sind es vorzüglich die pantheistischen und materialistischen Theorien der Neuzeit, denen er kritisch zu Leibe geht („Der Materialismus und die Philosophie des Unbewussten" [1873], „Der Gott in der Philosophie des Unbewussten" [1874] usw.), bald bilden positive Erörterungen über Bedeutung der scholastischen Philosophie den Gegenstand seiner Aufsätze („Die scholastische Bildungsmethode", „Die Philosophie der Vorzeit in ihrer Bedeutung für die Zukunft" [1875], „Die Teleologie in der mittelalterlichen Naturphilosophie" [1877] usw.). Daneben erschienen philosophische Monographien grösseren Umfanges, so die gegen Kant gerichteten Studien: „Die moderne Wissenschaft, betrachtet in ihrer Grundfeste" [1876]; „Die Haltlosigkeit der modernen Wissenschaft" [1873]: — Schriften, welchen anerkennende Aufnahme, ausgedehnte Verbreitung und die Ehre der Uebersetzung in fremde Sprachen zu theil wurde. — Mit Herbst 1876 finden wir Pesch als Professor der Philosophie in Blijenbeck wieder: ein Amt, das er ungefähr 8 Jahre bekleidete. Das treibende Motiv seines philosophischen Forschens war indes nie die Sucht, neue Wege der Speculation zu finden, ebenso wenig aber verschloss er sich den modernen Errungenschaften, namentlich der Naturforschung, im Gegentheil, mit einer gewissen Vorliebe verfolgte er beständig ihre Fortschritte, um mit Hilfe derselben Vorurtheile und Missverständnisse gegen die Wissenschaft der Vorzeit zu heben, und letztere in zeitgemässer Weise auszugestalten. — Um diese Zeit reifte auch der Plan eines von den früheren Professoren der Philosophie des Laacher Collegiums herauszugebenden Lehrbuches der Philosophie als *Philosophia Lacensis*, von dem die *Cosmologia* von Pesch selbst als erster Band 1880 erschien (2. Aufl. 1897). Später folgten gleichfalls von seiner Hand *Institutiones logicales* (1888-90) in 3 Bänden, sowie *Institut. psychologicae* (1896-98). Das bedeutendste der philosophischen Werke von Pesch

sind aber unstreitig „Die grossen Welträthsel, Philosophie der Natur", die 1883-84 zuerst erschienen, aber schon 1892 eine neue Auflage erlebten: wahrhaft ein Arsenal von Waffen gegen den vielgestaltigen Feind der christlichen Weltanschauung, den Monismus, eine glänzende Rechtfertigung der Philosophie der Vorzeit, welche ihrem Verfasser den Namen eines Janssen der Philosophie einbrachte. — Werke von geringerem Umfang wie: „Das Weltphänomen. Eine erkenntnisstheoretische Studie zur Säcularfeier von Kant's Kritik der reinen Vernunft" (1881) fallen gleichfalls in die Zeit seiner Professur. Später erschien: „Seele und Leib als zwei Bestandtheile der einen Menschensubstanz" (1894). — Mehr polemischen Charakter tragen die unter dem Pseudonym „Gottlieb" von ihm verfassten „Briefe aus Hamburg" (1882), sowie „Der Krach von Wittenberg" (1883). — Seit der Aachener Zeit hatte Pesch sich mit besonderer Liebe den religiösen Bedürfnissen gebildeter katholischer Laien zugewandt; für sie in erster Linie verfasste er „Das religiöse Leben" (9 Auflagen) sowie „Christliche Lebensphilosophie" (3 Auflagen, zuerst 1895), in denen er die Quintessenz seiner in vielen Städten Deutschlands gehaltenen religiös-wissenschaftlichen Conferenzen niedergelegt hat. — Wie P. Pesch der Görres-Gesellschaft von Anfang an und viele Jahre als eifriges Vorstands-Mitglied angehörte, so hegte er auch als Mitarbeiter und Freund für das „Philosophische Jahrbuch" das wärmste Interesse. — In seinem Schaffen kannte und gönnte er sich keine Ruhe, bis die körperlichen Kräfte dem stets regen Geiste die Beihilfe versagten, und ein langsames Siechthum ihn allmählich verzehrte, in welchem der ganze Adel seiner an Gott hingegebenen Seele in heroischer Geduld bis zum letzten Hauche als christliche Lebensphilosophie im vollsten Sinne sich offenbarte. R. I. P.

Am 2. November 1899 schied **Dr. Paul Leopold Haffner**, Bischof von Mainz aus diesem Leben. — Zu Horb, einem Städtchen im Schwarzwald, am 21. Januar 1829 geboren, erhielt er seine humanistische Ausbildung an der Lateinschule zu Rottenburg, später am Gymnasium zu Ellwangen und bezog 1846 die Universität Tübingen, um philosophischen und theologischen Studien obzuliegen, nach deren Beendigung (1851) er im Seminar zu Rottenburg sich auf die Priesterweihe vorbereitete, welche er 1852 empfing. Nur kurze Zeit wirkte der junge talentvolle Priester in der Seelsorge; denn schon 1853 wurde er an das mit der katholisch-theologischen Facultät zu Tübingen verbundene Convict, das sogenannte Wilhelmstift, als Repetent berufen, in welcher Stellung er neben Arbeiten für das von Wetzer & Welte herausgegebene Kirchenlexikon seine Vollkraft dem allseitigen Studium der Philosophie widmete. Von der Universität Tübingen mit dem philosophischen Doctorgrad geehrt (1854),

folgte Haffner im folgenden Jahre einem ehrenvollen Rufe des damaligen Mainzer Oberhirten Wilh. Emmanuel v. Ketteler auf den Lehrstuhl der Philosophie im dortigen Seminar, dessen Zierde er mit anderen vortrefflichen Professoren in der Folge wurde. Vom Jahre 1864 an übernahm er auch das Fach der Apologetik. An ihrem Professor rühmen seine ehemaligen Schüler den tiefen Gehalt seiner Vorlesungen, die geistreiche Auffassung, die edle Begeisterung für die grosse Sache der Wahrheit, sowie seinen freundlichen, anregenden Verkehr mit den Studirenden. Am 20. Mai 1866 zum Domcapitular und Rath des Bischofs ernannt, fuhr er fort, auch der Wissenschaft zu dienen in Wort und Schrift. Die zuerst im Drucke erschienene Arbeit: „Die deutsche Aufklärung" erlebte mehrere Auflagen; es folgte: „Der Materialismus in der Culturgeschichte" (1865). Eine Menge trefflicher Broschüren, bald wissenschaftlichen, bald litterarischen Charakters, seine Mitarbeit an dem Mainzer „Katholik", seine Thätigkeit als Herausgeber der „Frankfurter Broschüren", zeigen, wie unermüdet er thätig war. Die Schliessung der theologischen Facultät brachte ihm Zeit und Musse zur Abfassung seines umfangreichen Werkes: „Grundlinien der Philosophie", 1881 (1. Bd.: „Aufgabe der Philosophie"; 2. Bd.: „Geschichte der Philosophie"). Die Bestrebungen der Görres-Gesellschaft, in welcher er die Stelle eines Vorsitzenden der philosophischen Section während einer Reihe von Jahren einnahm, fanden in ihm einen geistig starken und eifrigen Förderer. Auch nachdem im Jahre 1886 Haffner auf den ehrwürdigen Stuhl des hl. Bonifatius erhoben worden, wusste er Kraft und Einfluss in die Wagschale zu werfen, wenn es galt, neue wissenschaftliche Unternehmen zu fördern und verkehrten Richtungen entgegenzutreten. R. I. P.

Die erkenntnisstheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius.

Von Dr. Jos. Geyser in Bonn.

Dass die Philosophie des Cartesius in den Fragen, welche für die Möglichkeit des Wissens und der Wissenschaften grundlegend sind, in einem diametralen Gegensatz zur Philosophie des Stagiriten und des Aquinaten steht, ist wohlbekannt. Eines der beiden Systeme muss also in der Wurzel krank sein und kann folglich nicht die Eigenschaften besitzen, als positiver Ausgangspunkt für ein philosophisches Forschen zu dienen, das auf die Gewinnung wahrer und gewisser Erkenntniss abzielt.

Wenn es sich nun bei der Regenerirung der christlichen Philosophie in unseren Tagen um die Wahl handelt, an welches der beiden grossen Systeme — an das aristotelisch-scholastische oder das cartesianische — im Forschen anzuknüpfen sei, so kann die Entscheidung angesichts einer bestimmten geschichtlichen Thatsache nicht schwer fallen. Diese Thatsache aber besteht darin, dass einerseits durch die cartesianischen Principien ein bedeutender Einfluss auf die Ausgestaltung der neueren Philosophie ausgeübt wurde, und dass diese anderseits eine Richtung genommen hat, welche die Preisgabe fundamentaler und unersetzlicher Lehrpunkte der christlichen, speciell der katholischen Wissenschaft mit sich brachte. Demgegenüber fällt eine andere Thatsache nicht schwer in's Gewicht. Mag es nämlich auch wahr sein, dass mit dem Ausgange des Mittelalters die aristotelisch-scholastische Philosophie ihre führende Stellung verlor, und dass die philosophische Ausbeutung der grossartigen Ergebnisse der Naturforschung in den letzten Jahrhunderten zum grossen Theil vielmehr an der Hand cartesianischer Grundsätze versucht wurde, so beweist dies doch in keiner Weise, dass mit diesem Versuch ein glücklicher Griff geschehen war. Höchstens lässt sich aus dieser zweiten That-

sache erschliessen, dass die katholische Philosophie der Gegenwart nicht einfach die aristotelisch-scholastische Philosophie in ihren alten Formen und in dem ganzen Umfang ihrer Lehrsätze repristiniren kann. Ebenso wenig wäre dies aber auch mit der cartesianischen Philosophie möglich. Es kann sich also vornehmlich nur um die allgemeinen, grundlegenden Principien beider Systeme handeln: ob man nämlich diejenigen der aristotelisch-scholastischen oder diejenigen der cartesianischen Philosophie in seinem Forschen als Grundmauer benutzen wolle.

Die katholische Philosophie unserer Tage hat sich fast einmüthig dem Aquinaten zugewandt. Daneben wird aber neuerdings auch der Versuch unternommen, auf dem Boden der cartesianischen Principien ein den katholischen Lehren gerechtwerdendes, systematisches Lehrgebäude der Philosophie zu errichten.[1]) Dieser Versuch lässt es als zeitgemäss erscheinen, die allgemeine, erkenntnisstheoretische Grundlage, durch welche Cartesius die Möglichkeit eines sicheren Wissens zu begründen gedachte, in ihrem historischen und logischen Zusammenhang darzulegen; denn durch eine genaue Kenntniss der charakteristischen Grundprincipien der cartesianischen Erkenntnisstheorie vermögen wir uns ein klares Urtheil darüber zu verschaffen, ob diese Principien geeignet seien, unserem Forschen nach sicherer Erkenntniss als positive Stützen zu dienen.

1. Der methodische Zweifel als Ausgangspunkt des Wissens.

Vom Zweifel zum Wissen. Dieser Satz ist nicht erst von Cartesius ausgesprochen worden; er findet sich schon bei Plato und Aristoteles. Aber der Sinn dieses Satzes und seine Ausdehnung ist verschieden.

Bei Aristoteles gehört die Bedeutung des Zweifels für das Wissen zunächst der psychologischen Ordnung an. Neues und Ungewohntes tritt in die Seele ein; dadurch entsteht eine Hemmung im Fluss der Vorstellungsbewegung; die Seele sucht dieselbe zu überwinden, indem sie sich bemüht, das Unbekannte nach logischen Principien in den Zusammenhang des Bekannten einzuordnen. In diesem Sinne schreibt Aristoteles in feiner psychologischer Beobachtung den Satz:

„Weil sie sich wunderten, begannen die Menschen wie jetzt so auch anfangs zu philosophiren; zuerst wunderten sie sich über das, was ihnen von dem

[1]) Jos. Müller, System der Philosophie. Mainz 1899.

Schwierigen näher lag; dann gingen sie langsam weiter und hegten auch über Bedeutenderes Zweifel, wie über die Ereignisse am Monde und an der Sonne und über die Gestirne und über das Entstehen des All's." [1])

Aber auch in logischer und methodischer Hinsicht schlug Aristoteles den Werth des Zweifels für den Gewinn richtiger Erkenntniss nicht gering an. So erklärt er die Methode, in welcher man sich mit den Wissenschaften zu beschäftigen habe, mit folgenden Worten:

„Unser erster Schritt bezüglich der von uns gesuchten Wissenschaft muss darin bestehen, das durchzugehen, an dem wir zunächst zweifeln müssen. Dazu aber gehört alles, worin jemand hinsichtlich dieser Punkte abweichender Meinung war, und auch, was etwa bezüglich derselben übersehen wurde. Es bringt nämlich denen, die gut voranschreiten wollen, Nutzen, wenn sie die zweifelhaften Punkte gut erkennen; denn der nachfolgende Erfolg besteht in der Lösung der früheren Zweifel; man kann aber nicht lösen, wenn man keine Kenntniss vom Knoten hat. Der Zweifel offenbart aber unserem Verstande diesen Knoten seines Forschens; denn wer zweifelt, ähnelt einem Angebundenen; beide können nicht vorangehen. Aus diesem Grunde muss man sich also zuerst mit allen Schwierigkeiten bekannt gemacht haben; dies auch darum, weil die, welche forschen, ohne zuerst die Schwierigkeiten zu erkennen, denen gleichen, die nicht wissen, wohin sie gehen sollen, und darum nicht einmal erkennen, ob sie das gefunden haben, was sie suchen, oder nicht; einem solchem Manne ist ja das Ziel nicht klar, wohl aber dem, der vorher die Schwierigkeiten eingesehen hat. Schliesslich vermag auch derjenige besser zu urtheilen, der vorher alle einander widersprechenden Gründe wie der Richter die Parteien gehört hat." [2])

Dass also Cartesius als der erste die grosse Bedeutung des Zweifels für das Wissen erkannt hätte, lässt sich nicht behaupten. Ebenso wenig lässt sich die Behauptung aufstellen, dass der genannte Satz des Aristoteles von der scholastischen Philosophie nicht gewürdigt und verwerthet worden wäre; denn man braucht ja z. B. nur die *Summa theologica* des hl. Thomas v. Aquin aufzuschlagen, um zu sehen, wie der Erörterung jeder Frage die entgegenstehenden Schwierigkeiten und Zweifel vorausgeschickt werden. Aber Cartesius ging viel weiter als die aristotelisch-scholastische Philosophie.

Zwischen dem Tode des hl. Thomas (1274) und dem Geburtsjahre des Cartesius (1569) waren nahezu 300 Jahre verflossen. In dieser Zeit war die Welt eine wesentlich andere geworden. Auf religiösem Gebiete hatte sich die grosse abendländische Glaubensspaltung vollzogen und hatte die Gemüther in besonderem Maasse für die Skepsis empfänglich gemacht. Dann bahnten sich auch die grossen Umwälzungen in den naturwissenschaftlichen Anschauungen an, wie sie mit den Namen eines Galilei, Kepler, Coppernicus,

[1]) *Met.* I, 2. 982 *b* 11-17. — [2]) *Met.* III, 1. init.

Harvey u. A. verknüpft sind. In der Philosophie selbst herrschte ein bunter Wirrwar. Die Einen hielten an der traditionellen scholastischen Philosophie fest; so die Jesuitenschule von La Flèche, durch welche Cartesius in die Philosophie eingeführt wurde. Aber zu gleicher Zeit bemühten sich Andere, eine andere Philosophie zu begründen. Die einen wollten auf den „wahren" Aristoteles zurückgehen, und lasen aus ihm den Pantheismus heraus; Andere huldigten einem Platonismus (platonische Akademie); wieder Andere (Bacon) verlangten das exacte Studium der Natur; Andere (Giordano Bruno) warfen sich einer abenteuerlichen Metaphysik in die Arme. Dass auf einem solchen Boden die Skepsis blühen musste, liegt auf der Hand. Montaigne, Pierre Charron, Franz Sanchez u. s. f. liehen dieser skeptischen Grundrichtung ihrer Zeit Talent und Feder. In diese Epoche fiel nun die Jugend des Cartesius. Niemand kann sich der Strömung seiner Zeit ganz entziehen. Kein Wunder darum, dass namentlich im Hinblick auf den grossen Streit zwischen der aristotelisch-ptolemäischen und der neuen mechanischen Weltanschauung der erste Zustand des selbständigen Geistes eines Cartesius derjenige einer skeptischen Richtung sein musste. Hüben und drüben rühmte man sich, die Wahrheit zu besitzen. Aber was man als Wahrheit verkündete, stand sich contradictorisch gegenüber. Da lag für einen selbständigen Philosophen kein Standpunkt näher, als dass er zunächst keiner Seite vertraute, an allem zweifelte und durch eigene That Befreiung von seinen Zweifeln und Gewissheit seines Erkennens suchte. Von diesem Gesichtspunkte aus ist es mithin äusserlich und innerlich wohl verständlich, dass Cartesius sein philosophisches Forschen mit dem Zweifel begann. Aber Cartesius überspannte die Methode des Zweifelns. Im Bestreben, „gründlich zu zweifeln", wurde sein Zweifeln ungründlich, weil unvernünftig, indem es nämlich nicht durch bestimmte Erwägungen der Vernunft innerhalb gemessener Grenzen gehalten wurde.

Man kann alle Erkenntnisse in empirische und rationale eintheilen. Zu der ersten rechne ich diejenige, welche der Vermittlung durch die äussere oder die innere Erfahrung bedarf; eine solche ist die Erkenntniss der Existenz der Aussendinge, meines Körpers und meines Ich. Unter rationaler Erkenntniss begreife ich diejenige, die uns nicht durch vielfältige Erfahrung gegeben wird, sondern aus einer unmittelbaren geistigen Beschäftigung mit unseren Vorstellungen und Begriffen entspringt; ihr gehören wesentlich die allgemeinen ana-

lytischen Urtheilssätze oder Vernunftprincipien sowie die mathematischen Wahrheiten an. Dass wir sowohl auf dem einen als auf dem anderen Gebiete des Erkennens zu Wahrheit und Gewissheit gelangen können, ist ein unablösbarer Bestandtheil der aristotelischen Philosophie. Wie stellt sich hierzu Cartesius?

Der Inhalt der ersten unter den „sechs Meditationen" des Cartesius lässt sich auf folgende Forderung reduciren: Versetze dich im Anfang deines wissenschaftlichen Forschens ausnahmslos allen Erkenntnissen gegenüber in den Zustand des Zweifels, ja, bemühe dich, alles und jedes, was du bisher für wahr hieltest, sogar für falsch zu halten; dann sieh zu, ob du einen Punkt triffst, an dem jeder Versuch, auch ihn zu bezweifeln, absolut scheitert; und hast du ihn gefunden, so versuche mit seiner Stütze deine Zweifel zu überwinden und die aufgegebenen Erkenntnisse zurückzugewinnen; nur so kannst du von der Wahrheit deines Erkennens Gewissheit und damit Wissen erlangen. Dieser Grundsatz ist der des sogen. methodischen Zweifels als Princip des Wissens. Die richtige Methode des Wissens verlangt — so schreibt Cartesius —, „dass wir einmal im Leben uns bemühen, an all' dem zu zweifeln, in dem wir auch nur den geringsten Argwohn der Ungewissheit entdecken." [1])

Der allgemeine Zweifel darf kein praktischer werden, sondern muss ein solcher der rein wissenschaftlichen Methode bleiben.

„Dieser einstweilige Zweifel ist aber auf die blose Erforschung der Wahrheit einzuschränken. Was nämlich den praktischen Gebrauch des Lebens angeht, so würde sehr oft die Gelegenheit zu handeln, vorübergehen, ehe wir uns von unseren Zweifeln befreien könnten; wir sind darum nicht selten gezwungen, nicht nur das blos Wahrscheinliche zu ergreifen, sondern bisweilen sogar dann, wenn von zwei Dingen das eine nicht wahrscheinlicher als das andere erscheint, doch das eine auszuwählen." [2])

Dieser Satz des Cartesius hat offenbar seine ganz besondere Bedeutung hinsichtlich des Zweifels an der Existenz Gottes, auf die Cartesius den Zweifel ebenfalls ausgedehnt wissen will.

Zuerst sind es die empirischen Erkenntnisse, deren Unsicherheit Cartesius zu zeigen versucht.

„Alles was ich bisher als das Wahrste annahm, erhielt ich von den Sinnen oder durch die Sinne. Nun entdeckte ich aber, dass diese bisweilen täuschen. Es ist aber eine Forderung der Klugheit, denen niemals ganz zu trauen, die uns, wenn auch nur einmal, hintergangen haben." [3])

---

[1]) *Princ. phil.* I. 1. (ed. Amstelodami 1656). — [2]) Ibid. I, 3. — [3]) *Meditationes de prima philosophia.* I. (ed. Amstel. 1658).

Die Sinne offenbaren sich als unzuverlässige Zeugen; also kann uns ihre Zeugenschaft niemals eines Zweifels völlig überheben. Die Sinneswahrnehmungen, die wir im wachen Leben machen, drängen sich uns allerdings mit solcher Klarheit auf, dass sie jeden Zweifel an der wahren Existenz der Gegenstände, die sie uns berichten, auszuschliessen scheinen. Aber — so erschüttert Cartesius diese Zuversicht — sind wir denn nicht Menschen, die schlafen und träumen und im Traume ebensolche Dinge erleben wie im wachen Leben? Könnte nicht auch unser sogen. waches Leben nur ein Traum sein?

„So klar sehe ich, dass das Wachen niemals durch sichere Zeichen vom Schlafe unterschieden werden kann, dass ich dabei erschrecke; und fast bekräftigt mich eben dieses Erschrecken in dem Gedanken des Schlafes." [1])

Die Erwägung, ob nicht auch die Gegenstände, die wir sehen, hören usw., möglicherweise wie im Traume nur in unserer Einbildungskraft existiren, war bereits der antiken Skepsis nicht fremd. In Plato's *Theaetet* handelt es sich zwischen Sokrates und Theaetet um die Frage, ob Wahrnehmung und Erkenntniss dasselbe seien oder nicht. In der Erörterung dieses Problems erinnert Sokrates auch an den Unterschied von Schlaf und Wachen, indem er den „oft gehörten Einwurf" vorbringt:

„Was für ein Kennzeichen jemand wohl angeben könnte, wenn einer fragte, sogleich im Augenblick, ob wir etwa nicht schlafen und alles, was wir vorstellen, nur träumen, oder ob wir wachen und wachend uns unterreden?" — Darauf antwortet Theaetet: „Wahrlich, es ist sehr schwierig, durch was für ein Kennzeichen man es beweisen soll.... Nämlich was hindert, dass uns, was wir jetzt, sprechen, auch im Traum vorkommen könnte, als sprächen wir es mit einander; und wenn wir im Traume über etwas zu sprechen meinen, so ist ganz wunderbar, wie ähnlich dies jenem ist." — Darauf erwidert Sokrates: „Du siehst also, dass das Bestreiten nicht schwer ist, wenn sogar das bestritten werden kann, ob man schläft oder wacht." [2])

Aber dennoch stand für Plato und Aristoteles die Existenz der Gegenstände, von denen uns die Sinne Kunde geben, über allen Zweifel fest. Ebenso war es bei der scholastischen Philosophie. Sie empfand gar nicht das Bedürfniss, irgend einen Beweis für die Realität der Aussenwelt zu führen. Cartesius hat diese Auffassung geändert.

Von der Existenz der Körper wendet sich Cartesius zu den rationalen Wahrheiten. Als Beispiel führt er an:

„Ob ich wache oder schlafe, sind $2+3=5$, und hat das Quadrat nicht mehr als vier Seiten; und es scheint, unmöglich zu sein, dass so deutliche Wahrheiten in den Argwohn gerathen könnten, falsch zu sein." [3])

[1]) *Medit.* I. — [2]) *Theaetet.* 158. — [3]) *Med.* I.

Dennoch unterliegt auch die Richtigkeit dieser mathematischen Wahrheiten und aller, welche denselben gleichen (wie die ersten Principien), dem Zweifel. Zwar lässt sich nämlich nicht leugnen, dass wir und alle Menschen eine Reihe von Sätzen für wahr halten, deren Wahrheit uns völlig einleuchtend und durchaus gewiss erscheint, aber daraus folgt nur, dass die Beschaffenheit unserer Natur uns so zu denken nöthigt. Das lässt aber die Frage offen, ob diese Beschaffenheit unserer Natur auch eine richtige oder eine solche sei, dass die Urtheile, die sie uns aufnöthigt, den objectiven, wirklichen Verhältnissen entsprechen. Diese Frage kann ich, argumentirt Cartesius weiter, nur dadurch lösen, dass ich weiss, von wem meine Natur mit ihrer Beschaffenheit stammt. Nun ist aber nicht ohne weiteres die Annahme ausgeschlossen, dass meine Natur einem Dämon entstammt, der sie in böser Absicht so eingerichtet hat, dass ich mich thatsächlich selbst in dem täusche, was mir so evident erscheint, dass mir auch nicht der geringste Zweifel des Argwohns kommen möchte. Nur wenn Gott der Urheber meiner Natur ist, und wenn es ausserdem gewiss ist, dass Gottes Wahrhaftigkeit es nicht zulässt, dass ich mich auch in den evidenten Urtheilen täusche, darf ich der Richtigkeit der mathematischen und ähnlicher Sätze ohne jeden Argwohn eines Zweifels vertrauen. Woher kann ich aber die Gewissheit haben, dass diese beiden Voraussetzungen zutreffen? Ist doch Gottes Existenz nicht über jeden Zweifel erhaben; denn sonst wäre es unmöglich, dass sie von manchen Philosophen angezweifelt und negirt wird. Folglich müssen uns alle evidenten Urtheile und alle Erkenntnisse sammt und sonders so lange zweifelhaft sein, bis wir Gewissheit über den Urheber unserer Natur haben. Dem Gewinn dieser Gewissheit müssen also unsere ersten Schritte gelten.

Wir haben mit dem Vorigen den fundamentalsten Unterschied der cartesianischen und der aristotelischen Philosophie berührt. Niemals hat die aristotelische Philosophie den Satz ausgesprochen, dass an der Existenz der Körperwelt sowie besonders an der Wahrheit der mathematischen Axiome und der unmittelbar evidenten Urtheile ein vernünftiger und darum berechtigter Zweifel möglich sei. Vielmehr hat sie stets daran festgehalten, dass jede Gewissheit der Erkenntniss absolut unmöglich sei, wenn die ersten Denkprincipien namentlich das Princip des Widerspruchs und das Ursachgesetz vernünftigerweise in Zweifel gezogen werden könnten. Dies sei aber auch thatsächlich unmöglich, da diese Axiome ihre Wahrheit un-

mittelbar durch sich selbst bezeugten. Man könne höchstens in Worten einen Zweifel aussprechen, könne ihn aber nicht im Innern wirklich vollziehen.[1]) Gerade auch wegen dieser ihrer inneren, absoluten und selbstgewissen Wahrheit seien diese uns objectiv gegenüberstehenden Denkprincipien die einzige und letzte naturgemässe Stütze jedes richtigen Schliessens und folglich jedes wahren Wissens.[2]) Diese Lehre stürzt nun Cartesius um. Er schreibt ausdrücklich:

„Ich muss gestehen, dass es unter dem, was ich einst für wahr hielt, nichts gebe, an dem ich nicht zweifeln könnte, und zwar nicht etwa nur aus Unachtsamkeit oder Leichtfertigkeit, sondern aus standhaltenden und wohlüberlegten Gründen."[3])

In seinen „Principien der Philosophie" drückt dies Cartesius so aus: Selbst an Wahrheiten wie die: »Gleiches zu Gleichem gefügt gibt Gleiches«, ist ein Zweifel möglich.

„Indem nämlich unser Geist sich erinnert, dass er noch nicht wisse, ob er nicht vielleicht als eine solche Natur geschaffen worden sei, dass er sich sogar in dem täusche, was ihm ganz evident scheint, sieht er ein, dass er daran begründete Zweifel hege und nicht eher irgend ein sicheres Wissen haben könne, als bis er den Urheber seines Ursprunges erkannt habe."[4])

Die ganze Hoffnung des Cartesius, zur Gewissheit hinsichtlich der unserer Natur evidenten Wahrheiten zu gelangen, concentrirt sich mithin darauf, Gewissheit über den Urheber seiner Natur zu bekommen. Um sich aber in den Besitz dieser Gewissheit zu versetzen, stehen logischer Weise Cartesius — und man möge dies wohl im Auge behalten — die allgemeinen Principien, oder die uns unmittelbar evidenten Wahrheiten nicht zu Gebote; denn es ist ja eben die Gewissheit dieser Sätze, die zweifelhaft ist und erst errungen werden soll. Dahin, wo er diese Gewissheit zu erringen hoffen darf, muss darum Cartesius zunächst seine Schritte lenken. Er muss demnach die Natur seines eigenen Ich in's Auge fassen, um bei ihr Auskunft über seinen Urheber zu finden.

2. Die Selbstgewissheit des Ich.

Zu den empirischen Wahrheiten gehört ausser der Existenz der Aussenwelt die eigene Existenz. Auf sie ist Cartesius durch den methodischen Gang seiner Untersuchung aufmerksam geworden. Ist

[1]) Ore, non corde. — [2]) Vgl. dazu: J. Geyser, Das philos. Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn, Hanstein. 1899. S. 85 ff. — [3]) „.... propter validas et meditatas rationes." *Med.* I. — [4]) „.... se merito dubitare ..." *Princ. phil.* I, 13. vgl. I, 49. 50.

es gewiss, dass ich existire? lautet darum die erste Frage, die er sich vorlegt. Aber, wer ist dieses Ich, nach dessen Existenz ich frage? Ich bin etwas, das Gesicht, Hände, Arme, überhaupt eine ganze Maschinerie von Gliedmaassen besitzt, mit denen ich mich nähre, einhergehe, empfinde u. s. f. Aber ist dieser Körper auch wirklich? Ist er nicht etwa, wie es auch bei den anderen Körpern der Fall sein kann, nur Traum oder Einbildung? Darüber kann ich ebenfalls keine Gewissheit haben, so lange ich nicht sicher bin, dass mich nicht ein böser Dämon geschaffen und nicht meiner Natur als Einbildung meiner Sinne vorgaukelt, was ich für Wirklichkeit annehme. Diese Ungewissheit erstreckt sich darum auch auf alle Dinge, wie Gehen, Essen, Wahrnehmen u. s. f., die man wohl der Seele zuschreibt, an denen aber auch mein Leib betheiligt ist. „Bin ich demnach nichts?“ so fragt sich nunmehr Cartesius. Aber ich habe noch eine Erkenntniss an mir nicht in Erwägung gezogen: ich denke. Kann ich auch die Wirklichkeit dieser letzten Erkenntniss, deren Gewissheit mir allein noch zu erwägen übrig geblieben ist, in Zweifel ziehen? Diese Frage ist entscheidungsvoll. Ist sie zu bejahen, so gibt es schlechterdings keine Erkenntniss in uns, deren wir vernünftigerweise völlig gewiss sein dürfen, und es ist mithin die völlige Skepsis dann unser Loos. Aber unsere Furcht ist unbegründet. „Hier habe ich es gefunden. Mein Denken existirt; das allein kann mir nicht genommen werden. Ich bin, ich existire, das ist gewiss. Wie lange aber bin ich? So lange als ich denke.“ [1]) In der Existenz seines Denkens hat der Zweifel des Cartesius endlich eine Schranke gefunden.

Aus der Gewissheit, dass sein Denken existirt, ergibt sich für Cartesius unmittelbar auch die Gewissheit, dass er selbst existirt.

„Indem wir all' jenes zurückweisen, woran wir irgendwie zweifeln können, und sogar annehmen, es sei falsch, vermögen wir zwar leicht vorauszusetzen, dass weder Gott, noch der Himmel, noch die Körper existirten, und wir selbst weder Hände, noch Füsse, noch überhaupt einen Leib besässen, jedoch können wir nicht voraussetzen, dass darum auch wir, die wir derartiges denken, nichts seien; denn es ist ein Widerspruch, anzunehmen, es existire dasjenige, was denkt, zu eben derselben Zeit nicht, wo es denkt. Folglich ist diese Erkenntniss: *Ego cogito, ergo sum* von aller Erkenntniss die erste und gewisseste, die jedem, der in richtiger Ordnung seine philosophische Forschung anstellt, entgegentritt.“ [2])

---

[1]) *Med.* II. — [2]) *Princ. phil.* I, 7.

Zum rechten Verständniss des vielgenannten cartesianischen Satzes: *Ego cogito, ergo sum*, sind einige Bemerkungen nöthig. Unter dem *cogitare* versteht Cartesius nicht das Denken im engeren Sinne, d. h. nicht die blose geistige Verstandesthätigkeit, sondern jegliche Art seelischen Erkennens oder bewussten Wahrnehmens.

„Unter dem Namen der *cogitatio* verstehe ich all' jenes, was, indem wir davon Bewusstsein haben, in uns geschieht, nämlich insofern wir uns dessen bewusst sind. Darum bedeutet hier nicht nur Denken, Wollen, Sich-Vorstellen, sondern auch Empfinden (*sentire*) dasselbe wie *cogitare*.“ [1])

Nehmen wir darum an, unser waches Leben sei thatsächlich nur ein Traum, was ergibt sich unter dieser Voraussetzung?

„Ich sehe dann Licht, höre Lärm, fühle Wärme. Diese Wahrnehmungen sind falsch; denn ich schlafe ja. Gewiss aber meine ich, zu sehen, zu hören, warm zu werden; dies kann nicht falsch sein. Das ist aber gerade das, was in mir »empfinden« (*sentire*) genannt wird; und präcis dies ist, wenn es so verstanden wird, nichts anders als *cogitare*.“ [2])

Es hängt diese Bedeutung des *cogitare* damit zusammen, dass Cartesius den wesentlichen Unterschied, den die aristotelische Philosophie zwischen der sinnlichen und der geistigen Erkenntniss machte, nicht anerkannte. Während nämlich nach der aristotelischen Philosophie Leib und Seele eine substantielle Einheit bilden, der als solcher die sinnliche Wahrnehmung zukommt, wohingegen das *intelligere* in der Seele allein vor sich geht, scheidet Cartesius Leib und Seele von einander [3]) und sieht consequent nicht nur im *intelligere*, sondern auch im *sentire* eine alleinige Thätigkeit der geistigen Seele; er vertritt so kurz gesagt die Vergeistigung der sinnlichen Erkenntniss.

Die zweite Bemerkung bezieht sich auf die logische Form des cartesianischen Satzes: *Ego cogito, ergo sum.* Gegen diesen Satz wandte man schon gleich nach seinem ersten Bekanntwerden ein, er sei ein Enthymem, in dem der allgemeine Obersatz: *Omne, quod cogitat, existit*, ausgelassen sei; folglich setze er die Giltigkeit der ersten Principien des Denkens voraus, und könne mithin den cartesianischen Voraussetzungen zufolge nicht mit Gewissheit ausgesprochen werden. Cartesius aber wollte diesen Einwand nicht gelten lassen, sondern suchte ihm den Boden zu entziehen.

[1]) *Princ. phil.* I, 9. — [2]) *Med.* II. — [3]) Zu dieser Scheidung ist Cartesius durch seine Methode veranlasst worden; denn dieser zufolge ist die Seele sich ihrer Existenz und Natur absolut gewiss, während die Existenz des realen Leibes an sich zweifelhaft ist; nach Cartesius könnten darum die Sinneswahrnehmungen existiren, selbst wenn kein realer Körper in der Welt vorhanden wäre.

„Wenn jemand sagt: *Cogito, ergo sum*, so leitet er nicht aus dem Denken die Existenz durch einen Syllogismus ab, sondern erkennt sie als etwas durch sich selbst Bekanntes an infolge eines einfachen Einblickes seines Geistes.[1]) Dies geht daraus hervor, dass, wenn er die Existenz durch einen Syllogismus ableiten wollte, er zuerst den Obersatz kennen müsste: Alles, was denkt, existirt. Nun aber lernt er vielmehr diesen Satz daraus kennen, dass er bei sich selbst die Erfahrung macht, es könne nicht geschehen, dass er denke, ohne dass er existire. Derartig ist nämlich die Natur unseres Geistes, dass er aus der Erkenntniss der einzelnen Sätze die allgemeinen bildet."[2])

Aber so einfach, wie diesen Worten zufolge die Sache zu liegen scheint, verhält es sich doch nicht.

Was ist denn dasjenige, dessen Existenz einen Zweifel absolut nicht zulässt? Es ist zunächst sicherlich nichts Anderes als irgend eine actuelle Form des *cogitare*, die in dem Moment, in dem sie uns zum Bewusstsein kommt, durch einen reflexen Act der Aufmerksamkeit von uns als existirend anerkannt wird. Nun ist es aber nicht die Existenz dieser actuellen *cogitatio*, welche Cartesius in seinem Fundamentalsatze ausspricht, sondern die Existenz meiner, des Denkenden, oder meines *Ego*. *Ego cogito, ergo sum*. Ist nun mein Ich mit meiner actuellen *cogitatio* identisch oder nicht? Diese Frage ist von grosser Bedeutung.

Wenn man die „Meditationen" liest, so scheint Cartesius in der That an eine solche Identität gedacht zu haben. Er schreibt:

„Wie lange aber existire ich? So lange als ich denke; denn es könnte wohl geschehen, dass, wenn ich mit jeglichem Denken aufhörte, ich sogleich gänzlich zu existiren aufhörte. Ich bin also präcis nur ein denkendes Etwas, d. h. „mens sive animus sive intellectus sive ratio"; ... Ich bin ein wahres und wirklich existirendes Etwas; und was? Ich habe es gesagt: *res cogitans*."[3])

Denkt sich demnach Cartesius das Ich von den einzelnen Denkacten nicht verschieden, so ordnet sich seine obige Erklärung des *Cogito, ergo sum* leicht. Wir haben von unserem *cogitare* intuitive Gewissheit, also auch von unserem Ich, da beides dasselbe ist. Dann versteht man auch die weitere Behauptung des Cartesius, dass uns von allen Gegenständen nicht nur die Existenz, sondern auch die

[1]) „Sed tamquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit." — [2]) *Resp. ad sec. obi.*, 3. Der letzte Satz, in dieser Allgemeinheit ausgesprochen, ist ein Gedanke, der für die Erkenntnisstheorie des Empirismus charakteristisch ist. Bei Cartesius finden sich trotz seines Rationalismus doch auch mannigfache Ansätze für den Empirismus. Auch dieser macht keinen Unterschied zwischen sinnlichen und geistigen Erkenntnissinhalten, nur vergeistigt er nicht die sinnlichen, sondern versinnlicht umgekehrt die geistigen Erkenntnissinhalte. — [3]) *Med.* II.

Natur unseres Ich oder unserer Seele am gewissesten und bekanntesten sei.[1]) Allein die Voraussetzung, dass die einzelnen Denkacte und das Ich identisch seien, muss nothwendig die Substantialität des einen im Wechsel seiner gedachten Inhalte immer mit sich identischen Ich aufgeben, und ist im Grunde nichts Anderes als die heutige sogen. Actualitätstheorie der Seele. Die aristotelische Philosophie hatte anders gelehrt. Deutlich war bei Thomas zu lesen, dass die Seele sich nicht durch sich selbst, sondern durch ihre, von ihr selbst verschiedenen Acte erkenne. Wir werden sehen, dass auch Cartesius etwas Aehnliches lehrt.

Gegen den von uns citirten Satz des Cartesius über die Natur des Ich wurde der Einwand erhoben:

„Cartesius nimmt an, das denkende Etwas und das Denken, welches der Act des Denkenden ist, seien dasselbe; oder wenigstens es seien das denkende Etwas und der Intellect, der das Denkvermögen desselben ist, ein und dasselbe. Nun unterscheiden aber alle Philosophen das Subject von seinen Vermögen."

Auf diesen Einwand antwortet Cartesius:

„Als ich sagte: »Ein denkendes Etwas, d. h. Geist, Seele, Verstand, Vernunft usw.«, habe ich unter diesen Namen nicht die Vermögen allein verstanden, sondern die mit Denkvermögen begabten Dinge."[2])

Und etwas weiter heisst es deutlicher:

„Es ist gewiss, dass das Denken nicht ohne ein denkendes Ding sein kann, noch überhaupt irgend ein Act oder irgend ein Accidens ohne eine Substanz, dem sie inhäriren. Da wir aber die Substanz nicht unmittelbar durch sich selbst erkennen, sondern nur dadurch, dass sie das Subject gewisser Acte ist, so ist es höchst vernünftig ..., dass wir jene Substanzen, von denen wir erkennen, sie seien die Subjecte völlig verschiedener Acte und Accidentien mit verschiedenen Namen (nämlich Körper und Seele) bezeichnen."[3])

Aus diesen Sätzen spricht durch den Mund des Cartesius völlig die alte aristotelische Lehre zu uns. Cartesius stimmt mit ihr darin überein, dass die Acte von der Substanz verschieden seien, und man die Substanz nicht durch sich selbst, sondern nur durch ihre Acte, deren Träger sie sei, zu erkennen vermöge. Aber das nöthigt uns zur Frage: Wie kommt alsdann Cartesius von der Gewissheit, dass das Denken existirt, zur Gewissheit, dass hinter und unter demselben eine einheitliche Substanz, das Ich oder die geistige Seele existirt?

„Um aber zu wissen, dass unser Geist nicht nur eher und gewisser, sondern auch klarer als der Leib erkannt werde, müssen wir bemerken, es sei durch das natürliche Licht der Vernunft ganz bekannt (lumine naturali notissimum), dass das Nichts keine Affectionen oder Qualitäten be-

[1]) Vgl. ibid.; sowie *Princ. phil.* I, 8. — [2]) *Resp. tert. obi.* 2. — [3]) Ibid. p. 111.

sitzt, und dass deshalb, wo wir solche treffen, dort nothwendig ein Ding oder eine Substanz, dem dieselben inhäriren, gefunden wird, und dass wir, je mehr Qualitäten wir in einem Ding oder einer Substanz entdecken, um so klarer dieselbe erkennen“ [1])

Hier stossen wir auf die erste, offenkundige Inconsequenz des Cartesius. Wie kann Cartesius nämlich behaupten, es sei gewiss, dass den Qualitäten eine entsprechende Substanz zu Grunde liege? Die Berufung auf das *lumen naturale* kann doch für Cartesius keinen Werth haben; denn er hat ja mit der möglichsten Entschiedenheit betont, auch die Sätze, die unserer Natur ganz evident erschienen, müssten von uns so lange für zweifelhaft angesehen werden, bis wir Gewissheit über den Urheber unserer Natur hätten. Nun haben wir aber diese Gewissheit an dem Punkte der Untersuchung, an dem wir jetzt stehen, noch keineswegs erreicht; wir suchen uns vielmehr erst den Weg zu ihr zu bahnen. Also ist es ein offenbarer Abfall des Cartesius von seinen Principien, wenn er, um die Gewissheit der Existenz und der Natur des substantiellen Ich zu behaupten, an das Zeugniss des *lumen naturale* appellirt. Den Cirkel, in dem Cartesius sich hier gefangen hat, offenbart noch deutlicher eine andere Thatsache. Nachdem Cartesius das Dasein Gottes bewiesen und dann sein Axiom aufgestellt: „Alles dasjenige ist wahr, was ich sehr klar und distinct einsehe“, zählt er unter den Sätzen, deren Gewissheit daraus abgeleitet wird, auch diesen auf: „Wer denkt, kann, während er denkt, nicht nicht-existiren!“ [2]) So erscheint hier derselbe Satz als Folge, der anfänglich als Voraussetzung auftritt.

Wir können weiter fragen, woher Cartesius die Gewissheit hernimmt, dass es in der Wirklichkeit überhaupt das Verhältniss von Substanz und Act oder Qualität gibt? Diese Lehre kann doch sicherlich nicht zu denen gehören, deren Bezweifelung für Cartesius schlechterdings unmöglich wäre. Oder, wie könnte sonst die neuere Philosophie dieses reale Verhältniss so nachhaltig leugnen? Man könnte erwidern, nicht nur der Denkact, sondern auch das denselben denkende Ich habe im Moment des Denkens absolute und intuitive Gewissheit seiner Existenz. Aber, ist etwa diese Behauptung über jeden möglichen Zweifel erhaben? Hume („Die moderne Actualitätstheorie“) und auch viele andersdenkende Philosophen christlicher Richtung beweisen, dass davon keine Rede sein kann. Und

[1]) *Princ. phil.* I. 11. — [2]) *Princ. phil.* I. 49 f.

doch kann nach Cartesius nur eine absolut unbezweifelbare Erkenntniss den Eingang in die Hallen des Wissens bilden. Die Existenz des substantiellen Ich kann folglich dieser Eingang nicht sein. Wenn Cartesius einmal bemerkt:

„Es thut nichts zur Sache, dass dieser Philosoph [nämlich sein Gegner] erklärt, eine *cogitatio* könne nicht das Subject einer anderen *cogitatio* sein. Wer ausser ihm hat nämlich jemals solches ausgesonnen?“ [1])

so macht er sich auch hier wieder die Sache zu leicht. Erblicken doch heute viele Psychologen im Ich thatsächlich nichts Anderes als den „Zusammenhang der Vorstellungen!“ Soviel geht darum aus diesem allem hervor, dass Cartesius nach seinen Principien unmöglich im ersten Anfang seines Philosophirens absolute Gewissheit von der Existenz des substantiellen Ich haben konnte.[2]) Nach der aristotelisch-scholastischen Lehre erlangen wir diese Gewissheit nicht intuitiv, sondern demonstrativ, und zwar mit Hilfe des Ursachgesetzes aus der intuitiven Erkenntniss der Denkacte. Die cartesianische Philosophie kann diesen Weg nicht beschreiten, da für sie an diesem Punkte die Gewissheit des Ursachgesetzes wie auch des Princips des Widerspruches noch vernünftigerweise zweifelhaft sein muss.[3]) Doch sehen wir davon ab und nehmen wir mit Cartesius an, die Existenz unseres denkenden Ich sei derartig gewiss, dass an ihr jeder Versuch, sie zu bezweifeln, scheitere. Wir haben dann zu sehen, wie uns diese erste Wahrheit zu weiteren führt.

(Schluss folgt.)

---

[1]) *Resp. tert. ad obi.* 2. — [2]) Ueber den schwankenden Seelenbegriff bei Cartesius vgl.: Ludwig, Die Substanztheorie bei Cartesius. Fulda 1893. S. 25 ff. — [3]) Vgl.: *Princ. phil.* I. 49.

Die Lehre Saadia Gaon's über die „Aufhebung des Gesetzes"

Ein Capitel aus der arabisch-jüdischen Scholalistik.

Von Privatdocent Dr. W. Engelkemper in Münster.

I.

Man kann nicht von der Quellengeschichte unserer christlichen Scholastik sprechen, ohne an die Dienste zu erinnern, die ihr von den jüdischen Philosophen des Mittelalters geleistet wurden. Wie einst die christlichen Syrer durch ihre arabischen Uebersetzungen der grossen Philosophen des klassischen Alterthums die Grundlage boten, auf der sich die grossartige Blüthe der arabischen Philosophie entfaltete, so waren es, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch in hervorragender Weise die Juden von Spanien und Südfrankreich, welche die arabische Litteratur jener Blüthezeit, und mit ihr wiederum die Geistesdenkmäler der Antike, vor allem den grossen Aristoteles, den christlichen Gelehrten zugänglich und verständlich machten. Johannes ibn Daûd (Avendehut), der mit Dominicus Gundisalvi zusammen übersetzte[1]), nebst vielen Anderen[2]), und für die hebräischen

[1]) Diese gemeinsame Arbeit christlicher und jüdischer Gelehrten geschah meistens in der Weise, dass der Jude in die Landessprache — mündlich oder schriftlich — übersetzte, was dann von dem christlichen Autor in's Lateinische übertragen wurde. — [2]) Zahlreiche Namen von convertirten Juden, die Alphons X. zu Uebersetzungszwecken aus der Gascogne kommen liess, zählt schon ein spanischer Geschichtschreiber vom Ende des 16. Jahrhunderts, Romanus de la Higuera, auf; s. bei Jourdain, *Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions d'Aristote.* 2e éd. Paris 1842; in der deutschen Ausgabe Ad. Stahr's (Halle 1831). S. 145 f. — Bemerkenswerth ist, was Baco von einem christlichen (arab.-latein.) Uebersetzer, Michael Scottus (nicht Scotus, da er aus England war, s. Wüstenfeld, Die Uebersetz. etc. S. 99) sagt: „Ignarus quidem et verborum et rerum fere omnia, quae sub nomine eius prodierunt, ab Andrea quodam Iudaeo mutuatus est" s. Jourdain. a. a. O. in der

Uebersetzungen die Gelehrtenfamilien der Kimchi und Thibbon[1]) im 12. Jahrhundert, waren unermüdlich thätig im Uebersetzen der wissenschaftlichen arabischen Litteratur. So drangen von Spanien und noch mehr von der Provence[2]) die gewonnenen Geistesschätze in das Innere von Frankreich und an die christlichen Hochschulen von Deutschland und Italien. — Aber nicht blos äusserlich vermittelnd, auch innerlich und inhaltlich fördernd hat die jüdische Weisheit des Mittelalters auf unsere Scholastik gewirkt. Denn mit der Kenntniss der Philosophie des Alterthums verband sich auch bei den Juden eine der arabischen ähnliche theologische Speculation, die aber auf jüdischer Seite, weil der Leitstern der göttlichen Offenbarung des alten Testamentes sie begleitete, der Wahrheit und damit der christlichen Theologie viel näher kommen musste, als die arabische. Jene kann darum mit Recht als eine positive Vorarbeit der christlichen Scholastik betrachtet werden, und in diesem Sinne wird z. B. die Speculation des Maimonides von Albertus Magnus und dem hl. Thomas von Aquin eingehend berücksichtigt.[3])

Dem erwähnten besonderen Momente in der mittelalterlichen Philosophie der Juden — dass sie auf dem Boden der göttlichen Offenbarung des alten Testamentes stand — ist auch die eigenthümliche Erscheinung zuzuschreiben, dass schon das älteste grössere Werk dieser Periode jüdischen Geisteslebens eine nicht selten er-

deutschen Ausgabe S. 144, und Joël, Beiträge zur Geschichte der Philosophie. Bd. I, Anhang S. 74 Anm. 3. Dass übrigens auch nicht wenige christliche Gelehrten des Arabischen mächtig waren und philosophische Werke übersetzten, beweist zur Genüge die Abhandlung F. Wüstenfeld's über „Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische seit dem 11. Jahrhundert." Göttingen 1877. (Abhandlungen der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen. Bd. XXII.) — [1]) Joseph ben Isak Kimchi, der Vater der beiden Grammatiker Moses und David (Redak); Jehuda ben Saul ibn Thibbon, sein Sohn Samuel und dessen Enkel Moses: alle drei in Lunel. — [2]) Schon seit dem 9. Jahrhundert befanden sich in den Städten Narbonne, Lunel, Montpellier, Marseille, Toulouse u. a. zahlreiche Juden und zum theil sehr gute Schulen. — [3]) Ueber Albertus M. u. A. s. Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz 1865. II. S. 266. Thomas citirt den Maimonides als „Rabbi Moyses Iudaeus", s. *De veritate* q. 12. art. 12. ad 6.; q. 12. art. 13. *c.*; q. 12. art. 14. ad 2.; Opusc. XX. (in der Editio von Parma III.) cap. 1; ferner über den „Error in lege Saracenorum secundum Rabbi Moysen reducentium omnia in simplicem Dei voluntatem" s. *Contra Gent.* III. cap. 97. — Ueber das Verhältniss der Scholastiker im allgemeinen zu den Juden vgl. Joël, Ueber den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik, S. 70-80 im Anhang des 1. Bandes der „Beiträge zur Geschichte der Philosophie." Breslau 1876.

staunliche Höhe des speculativen Denkens verräth, und dabei einen Wahrheitsgehalt, der von der späteren jüdischen Philosophie nur selten wesentlich erweitert, in manchen Fällen vielmehr durch rationalistische Grübelei verdunkelt worden ist.

Das soeben angedeutete Werk ist Saadia Gaon's *Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât*, „Buch vom Glauben und Wissen", ein Werk, das einen Markstein in der Culturgeschichte der jüdischen Nation bildet, und das man mit Fug die Inauguralschrift ihrer mehrhundertjährigen scholastisch-philosophischen Epoche nennen könnte.

Bis zur Stunde ist eine brauchbare Uebersetzung dieses Werkes noch nicht erschienen. Was das Bedürfniss nach einer solchen angeht, so braucht man nur eine beliebige Geschichte der Philosophie aufzuschlagen, um jeden Zweifel darüber zu verlieren. In jeder Darstellung der mittelalterlichen Periode wird ein eigenes Capitel dem Werke Saadia's gewidmet, aber trotz dieser anerkannten Bedeutsamkeit desselben können die betreffenden Historiker (sofern sie der semitischen Sprachen nicht mächtig sind) sich nur auf eine ganz unzuverlässige Uebersetzung von Jul. Fürst berufen, die — abgesehen davon, dass sie nicht aus dem arabischen Original, sondern aus einer spätmittelalterlichen hebräischen Uebersetzung entstammt — so leichtfertig und fehlerhaft verfasst ist, dass sie von allen Seiten auf das schärfste verurtheilt wird.[1]) Die jüdischen Historiker sind freilich in etwas besserer Lage, und bedienen sich, da sie vielfach das Arabische nicht verstehen, der hebräischen Uebersetzung, die aber, besonders in ihrer gegenwärtigen corrumpirten Gestalt, auch nicht immer zuverlässig ist.[2]) Ausserdem sind die jüdischen Arbeiten zur Geschichte der Philosophie vielfach so tendentiös und von nationalistischer Färbung[3]), dass sie für den christlichen Historiker nicht als durchaus vertrauenswürdige Quelle gelten können.

[1]) Stöckl sagt in seiner „Geschichte der Philos. des Mittelalters". Bd. I S. 251. um eventuelle Fehler in seiner Darstellung des Saadianischen Systems zu entschuldigen, er habe Fürst benutzt, „die Uebersetzung ist schlecht, aber wir haben keine andere" — [2]) So auch leider Guttmann in seiner „Religionsphilos. des Saadia, dargestellt und erläutert" (Göttingen 1882.) Die Arbeit ist übrigens als „Darstellung" unvollständig (vgl. Guttmann's Vorwort S. IV), aber als Versuch zur altjüdischen und arabischen Philosophie-Quellenforschung verdienstlich. — [3]) Vgl. Joël, Beitr. zur Geschichte der Philos. Bd. II. S. 31; Eisler, Vorlesungen über die jüd. Philos. d. M.-A. (Wien 1876, S. 57): „Dies Buch (Ibn Gebirol's *Mĕkôr chajjîm* (= Avicebron's *fons vitae*) hat namentlich Thomas und Albertus M. so sehr an- und aufgeregt, dass sie die ganze Macht ihres Wissens aufgeboten haben, um einige seiner Lehrsätze zu bestreiten. Es lässt sich mit Recht behaupten, dass das Buch *fons vitae* den Grund zur mittelalterlichen Scholastik gelegt hat." Ebend. II. Abth. S. 5: „Ohne Maimonides gäbe es keinen Albertus M. und keinen Thomas v. Aq."

Im Folgenden wird nun die Uebersetzung und Erklärung eines zusammenhängenden Theiles aus dem III. Tractat von den *Amânât*[1]) Saadia's geboten, worin er seine Speculation über die Aufhebbarkeit des göttlichen Gesetzes niedergelegt hat — ein Capitel, das in der gesammten arabischen Theologie, auch in der muslimischen, als eines der wichtigsten angesehen wird.

Wenn wir die beiden vorhergehenden Tractate und die ersten Capitel des III. Tractates hier übergehen, so hat das darin seinen Grund, dass der I. Tractat (*De Deo creatore*) in einer ziemlich brauchbaren Uebersetzung von Bloch vorliegt, dass der Inhalt des II. Tractates (*De essentia et attributis Dei*) schon eine eingehende philosophisch-historische Behandlung durch Kaufmann erfahren hat, und dass endlich die ersten, exegetischen Capitel des III. Tractates schon von Bacher und von mir an anderer Stelle besprochen sind.[2]) Nur insofern wollen wir die übrigen Tractate erwähnen, als wir zunächst die Eintheilung des ganzen Werkes der *Amânât* zur Orientirung der Leser anführen und sie mit der sonst in der arabischen Theologie gebräuchlichen vergleichen.

Saadia theilt seinen *Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât* in zehn Tractate ein. Zu Anfang werden in einer längeren Vorrede allgemeineinleitende Fragen (über die philosophische Forschung, ihren Nutzen, ihre Nothwendigkeit und ihre Art und Weise) mit noëtischen Materien (über Ursachen des Zweifels und Mittel der Wahrheitserkenntniss) verbunden. Die zehn Tractate haben folgende Ueberschriften:

I. „Darüber, dass alle Dinge geschaffen sind:". — II. „Darüber, dass der Schöpfer der Dinge einer ist:" — III. „Ueber das Gebot und Verbot:" — IV. „Ueber

[1]) Den *Kitâb al-Amânât wal-I'tiqâdât* von Saadia al-Fajjûmî hat zuerst S. Landauer herausgegeben (Leiden 1880) auf Grund zweier arab. Handschriften verschiedener Recension. Das Werk Saadia's ist zweimal in's Hebräische übersetzt worden; die ältere dieser Uebersetzungen, eine oft schwulstige Paraphrase des durchsichtigen und klaren arab. Originals wurde lange Zeit mit Unrecht dem Fabeldichter des 13. Jahrhunderts, Berachja ha-Naqdan, zugeschrieben (daher jetzt „pseudoberachjanisch" genannt). Von ihr sind nur grössere Theile edirt. Die andere Uebersetzung, mit dem Titel *Sefer ha-Emûnôth we-ha-Deôth* verfasste 1186 Jehuda ibn Thibbon, ein Mitglied der durch ihre ausgedehnte Uebersetzungsthätigkeit im Mittelalter berühmten spanischen Familie der Ibn Thibbon. Trotz der grossen Zahl von Editionen, die dieser Uebersetzung seit 1562 (Konstantinopel) zu theil wurden, gibt es bis jetzt noch keine den kritischen Anforderungen genügende Ausgabe. — [2]) Phil. Bloch, Vom Glauben und Wissen Saadia's, I. Tractat. (München 1879.) Die Uebersetzung ist allerdings nur nach der hebr. Version gemacht. Kaufmann, Gesch. d. Attributenlehre in d. jüd. Rel.-Philos. (Gotha 1877.) W. Bacher, Jüd. Exegese vor Maimuni. (Strassburg 1892.) W. Engelkemper, *De Saadiae vita, Bibliorum translatione, Hermeneutica.* (Lipsiae 1897).

den Gehorsam und die Widersetzlichkeit, und den (Willens-) Zwang und die Gerechtigkeit." — V. „Ueber die guten und bösen Handlungen." — VI. „Ueber das Wesen der Seele, und den Tod, und was darauf folgt." — VII. „Ueber die Wiederbelebung der Todten in dieser Welt." — VIII. „Ueber die Erlösung." — IX. „Ueber den Lohn und die Strafe im anderen Leben." — X. „Ueber die beste Art der Lebensführung der Menschen in dieser Welt."

Die muslimische Speculation behandelt — *mutatis mutandis* — ganz dieselben Gegenstände, aber je nach ihrer orthodoxen oder mutazilitischen (freisinnigen) Richtung auf zwei von einander sehr verschiedene Arten. Das zeigt schon die Eintheilung ihres Stoffes, die — wenn man auch weder von dem orthodoxen noch vom freisinnigen *Kalâm* (= speculative Dogmatik) ein allgemein gültiges Schema aufstellen kann, das von allen beobachtet worden wäre — gleichwohl eine gewisse Stereotypie in den Grundzügen der Werke beiderseitiger Autoren nicht verkennen lässt. Wir citiren für den orthodoxen (Asch'arîtischen) *Kalâm* die Eintheilung el-Igî's (Mevakif, ed. Th. Soerensen. Lipsiae 1848. p. IX.):

Statio I. Einleitung. — II. Von den Universalien. — III. Von den Accidentien. — IV. Von den Substanzen. — V. Lehre von Gott. — VI. Von den Offenbarungslehren.

Den älteren mutazilitischen *Kalâm* kennen wir freilich nicht so genau wie den orthodoxen, und nach Steiner's Bemerkung (Die Mutaziliten oder die Freidenker im Islâm. Leipzig 1865. S. X.) ist es auch in Zukunft wohl nicht zu hoffen, dass nach der jahrhundertelangen ausschliesslichen Herrschaft der Orthodoxie noch einmal ein vollständiger alt-mutazilitischer *Kalâm* aufgefunden werde. Aber schon aus der allgemeinen Charakteristik, die Schahrastani seinem Bericht über die mutazilitischen Schulen vorausschickt (in seinem „Buch der Religionen und Secten" ed. Cureton, London 1842. S. 30 f., in der Uebersetzung von Haarbrücker S. 43), ergibt sich, dass der Grundzug der Eintheilung ihres *Kalâm* die Unterscheidung war zwischen dem „Einheitsbekenntniss" und der „Gerechtigkeitsgruppe." Zu ersterem besitzen wir auch die specificirte Untereintheilung eines karäischen Mutaziliten, Joseph al Baschir.[1]) Darnach enthält die vorangeschickte „Einleitung" den Nachweis, dass neben der Annahme der Offenbarung auch die philosophische Erforschung derselben nothwendig sei; sodann wird das „Einheitsbekenntniss" in folgende „Principien" zergliedert:

I. Die nothwendige Annahme von Atomen und Accidentien. — II. Die nothwendige Annahme eines Schöpfers — III. Die nothwendige Annahme von Attributen Gottes. — IV. Die nothwendige Zurückweisung von Attributen, die ihm nicht zukommen. — V. Gottes Einheit trotz der Mehrheit seiner Attribute.

[1]) Frankl, Ein mutazilitischer *Kalâm* aus dem 10. Jahrhundert, in den Sitzungsberichten der k. k. Adademie der Wissenschaften in Wien. 1872. Bd. LXX. S. 179.

Der „Gerechtigkeitsgruppe" gehören dann die Materien an, die sich auf das Verhältniss Gottes zur Welt (ausser der Schöpfung) und umgekehrt beziehen, also vor allem Prophetie und Gesetz, Willensfreiheit und Prädestination.

Vergleichen wir mit diesen Eintheilungen die Ordnung des Stoffes bei Saadia, so gibt sich eine offenbare Uebereinstimmung mit dem mutazilitischen System kund: Die Einleitung Saadia's behandelt ausführlich denselben Gegenstand, den das soeben mitgetheilte Schema Joseph al Baschir's enthält; Tractat I und II entsprechen inhaltlich genau den „Principien" II und III-V des Einheitsbekenntnisses; und vom III. Tractate an geht Saadia zu den Materien der Gerechtigkeitsgruppe über. Es kann demgemäss kaum zweifelhaft sein, wen Maimonides vorzüglich im Sinne hat, wenn er sagt, einige Geonim hätten manches den Mutaziliten entlehnt und ihre Methode befolgt.[1])

Ehe wir nun die Uebersetzung des oben genannten Capitels im III. Tractate beginnen, empfiehlt es sich, schon des Zusammenhanges wegen, eine kurze Disposition des ganzen Tractates vorauszuschicken. Sie ist natürlich, entsprechend der Schreibweise der Araber, von Saadia selbst in keiner Weise äusserlich angedeutet und findet sich auch noch in keiner der bisherigen Ausgaben oder Besprechungen der *Amânât*, ist aber durchaus nicht künstlich von mir hineingezwungen, sondern zeigt vielmehr, mit welcher Klarheit und Folgerichtigkeit Saadia seinen Stoff zusammenfasste.

Dritter Tractat: **Vom Gebot und Verbot.**

Capitel I. Die Arten der Gebote.

§ 1. Vorbemerkung. Gottes erste Wohlthat gegen die vernünftigen Geschöpfe war, dass er sie erschuf; die zweite, dass er ihnen in seinen Geboten ein Mittel gab, zur vollkommensten Seligkeit zu gelangen. — Einwand: Hätte er letzteren Zweck nicht auch ohne die Last der Gebote den Menschen erreichbar machen können? Antwort: Nein, denn das mit Mühe erlangte Gut wird von den Menschen doppelt hoch geschätzt. (*Amânât* ed. Landauer. p. 112 sq.)

§ 2. Aus der Natur Gottes und der Menschen ergeben sich folgende Verhältnisse: 1. Verhältniss der Menschen zu Gott, — dem entsprechen die positiven und negativen Pflichten der Gottesverehrung: Gebot Gott zu dienen, Verbot ihn zu lästern. — 2. Verhältniss der Menschen zu einander, — dem entspricht die Pflicht der Nächstenliebe: Verbot des Unrechtthuens. — 3. Verhältniss Gottes zum Menschen, — dem entspricht kein Gebot, sondern nur eine gewisse Congruenz, dass Gott den ihm dienenden Menschen belohne. (*Amânât* p. 113.)

[1]) Im „Führer der Verirrten" I. Cap. 71. (ed Munk. *Guide des égarés.* Paris 1861. p. 337.)

§ 3. Die in § 2 unter 1 u. 2 angedeuteten Pflichten bilden die erste Classe der Gebote, es sind „Vernunftgebote", „es ist unserer Vernunft eingepflanzt, sie schön zu finden." Sie werden dann genauer von Saadia specificirt (Gebot der Demuth, des Gebetes usw.) (*Am.* p. 114 sq.)

§ 4. Die andere Classe der Gebote besteht aus den Offenbarungs- oder Schriftgeboten, die an sich indifferent, durch den Willen Gottes zu Gesetzen werden. Trotz ihrer Indifferenz kann aber die Vernunft wenigstens ihre innere Nützlichkeit begründen. (*Am.* p. 115.)

§ 5. Einige Gebote der ersten Classe werden genauer begründet.

§ 6. Widerlegung der Philosophen, die diese Classe der Gebote leugnen, denen „das Verbotene nur das ist, was ihnen Schmerz und Kummer macht, und das Sittlichgute das, was ihnen Vergnügen macht." (*Am.* q. 116 sq.)

§ 7. Einige Gebote der zweiten Classe werden bezüglich ihrer inneren Nützlichkeit näher begründet (Sabbatfeier, Speiseverbote usw.). (*Am.* p. 117 sq.)

Capitel II. Von der Mittheilung des göttlichen Gesetzes.

§ 8. Die Gebote müssen uns durch Offenbarung (Prophetie) mitgetheilt werden. auch die Vernunftgebote. denn wenn sie auch ihrem Grundgedanken nach von der Vernunft erkannt werden, so würden die Menschen doch ohne Offenbarung nie einig werden über die genaue Determination der einzelnen Pflichten (z. B. Art und Weise der Gottesverehrung usw.). (*Am.* p. 118 sq.)

§ 9. Die Beglaubigung der Propheten bei den Menschen geschieht durch Wunder (*Am.* p. 120). Diese sind daran erkennbar, dass sie über die menschliche Leistungsfähigkeit hinausgehen; sie werden eingetheilt in solche, die eine „Unterwerfung der Elemente" bedingen, und solche, die eine „Wesensverwandlung" bilden.

§ 10. Aus dem Begriff des prophetischen Wunders folgt, dass Gott nur Menschen, nicht etwa Engel zu Propheten machen kann, denn, da die Leistungsfähigkeit der Engel uns unbekannt ist, so könnten wir von ihren übermenschlichen Thaten noch nicht auf Gottes Urheberschaft schliessen, blieben also über die Authenticität der von ihnen mitgetheilten Offenbarungen und Gebote im Zweifel. Daher müssen Gottes Gesandte sterblich, leidensfähig usw. sein, wie die anderen Menschen. (*Am.* p. 121.)

§ 11. Ehe der Prophet aber den Menschen Offenbarungen mittheilt, muss er selbst absolut sicher darüber sein, dass er wirklich göttliche Offenbarungen erhalten hat; diese Sicherheit gibt ihm Gott dadurch, dass er ihm, so lange seine Offenbarungsrede an den Propheten dauert, ein Wunderzeichen erscheinen lässt, und zwar entweder eine Feuersäule oder eine Wolkensäule, oder ein besonders glänzendes Feuer; mit letzterem meint Saadia die menschenähnliche Gestalt Gottes auf dem Throne (*Is.* 6, 1 sqq.; *Ezech.* 1, 26. 2, 1 etc.), die mit ihrer ganzen Umgebung von Gott eigens für den Propheten „aus Licht geschaffen" sei. (*Am.* p. 123.)

§ 12. Ein Einwand gegen die Beweiskraft der Wunder (die Scheinwunder der ägyptischen Zauberer vor Pharao) wird widerlegt. (*Am.* p. 124.)

§ 13. Als Einwand gegen die Glaubwürdigkeit der Propheten wird der dem Befehle Gottes ungehorsame Jonas angeführt, und dann die daraus sich erhebende Difficultät beseitigt. (*Am.* p. 125.)

Capitel III. Von der Ueberlieferung des Gesetzes.

§ 14. Der wesentliche Charakter der hl. Schrift. Sie enthält trotz ihrer Mannigfaltigkeit nur drei „Elemente": 1. Gebote und Verbote; 2. Ankündigung von Lohn und Strafe als Frucht der Erfüllung bezw. Nichterfüllung der ersteren; 3. Erzählung von Beispielen zur Nachahmung bezw. Abschreckung. Diese Dreitheilung wird dann rationell begründet. (*Am.* p. 126.)

§ 15. Was vermittelt zwischen der ersten Offenbarung (zur Zeit der Propheten) und uns? Antwort: der Glaube. Begründung des Auctoritätsglaubens aus der Vernunft.

§ 16. Begründung desselben aus der hl. Schrift. (*Am.* p. 127.)

§ 17. Das Wahrheitskriterium jeder Ueberlieferung ist der *consensus omnium*. Dass eine Wahrheit von der Tradition im Laufe der Jahrhunderte durch hineingetragenen Irrthum entstellt würde, wäre nur möglich 1. durch absichtliche Corruption der Wahrheit seitens der Ueberlieferer, oder 2. infolge unfreiwilliger aber falscher Meinungen bei den Ueberlieferern. Beides ist unmöglich bei einer allgemeinen Ueberlieferung, letzteres, weil die grosse Menge in ihren (falschen) Meinungen nicht übereinstimmen würde, ersteres, weil mit der absichtlich gefälschten Wahrheit auch die Kunde von der geschehenen Fälschung sich verbreiten und fortpflanzen würde.

Capitel IV. Von der Dauer bezw. Aufhebung des Gesetzes.

a. § 18. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der hl. Schrift.

§ 19. Positiver Beweis für die Unmöglichkeit der Aufhebung aus der Vernunft.

b. Widerlegungen: *α*) § 20. Widerlegung von sieben Gegenbeweisen aus der Vernunft. § 21. Einwand.

β) § 22. Widerlegung von drei allgemeinen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift, die dahin gehen, die hl. Schrift berichte die Aufhebung des ganzen Alten Bundes, und zwar 1. durch den Islâm, 2. durch das Christenthum, 3. durch ein neues Judenthum.

γ) § 23. Widerlegung von zehn speciellen Gegenbeweisen aus der hl. Schrift, die dahin gehen, die Schrift berichte die Aufhebung einzelner Gesetze.

δ) § 24. Widerlegung dreier Einwände gegen die Schriftbeweise.

§ 25. Schluss.

Capitel V. § 26. Zwölf Difficultäten gegen die Glaubwürdigkeit der hl. Schrift.

II.

Uebersetzung des IV. Capitels.

§ 18. Nachdem ich nun diese Dinge vorausgeschickt habe, habe ich die Absicht, diesen Lehrsätzen die Abhandlung über die Aufhebung des

Gesetzes folgen zu lassen.[1]) Denn hier ist der Ort dazu. Ich sage nun: Die Kinder Israels haben eine allgemeine Tradition überliefert, dass die Propheten ihnen von den Gesetzen der Thorah gesagt haben, sie würden nicht aufgehoben, und sie haben gesagt: Wahrlich, wir haben dies gehört in deutlichen Worten, vor welchen jeder Argwohn und jede Umdeutung verschwindet. Darauf habe ich die Schriften deutlich verstanden, und darin gefunden, was einen Beweisgrund für dieses abgibt: Erstens, dass bei vielen der Gesetze geschrieben steht: »Ewiger Bund« und »für eure Geschlechter«, und ferner mit den Worten der Thorah (*Deut.* 33, 4): »Gesetz hat uns gegeben Moses, einen Erbbesitz«; und ferner, weil unser Volk der Kinder Israels nur mehr ein Volk ist in seinen Gesetzen, und da nun der Schöpfer gesagt hat, dass das Volk bestehen solle, so lange Himmel und Erde besteht, so müssen nothwendig seine Gesetze bestehen, so lange Himmel und Erde besteht; die Stelle besagt nämlich (*Jerem.* 31, 35 f.): »So spricht der Herr, der da gibt die Sonne zum Leuchten bei Tage, die Gesetze des Mondes und der Sterne, zu leuchten bei Nacht, der aufregt das Meer, und seine Wellen brausen,

[1]) Dieser Gegenstand wird von hier an in einer sehr eingehenden und genau disponirten (vgl. die Inhaltsangabe) Abhandlung — der Wichtigkeit entsprechend, die derselbe für das Judenthum hat, — besprochen. Dass die Juden in dieser Hinsicht viel mit den Muhammedanern disputirten, können wir aus den Worten Schahrastani's schliessen (l. c. p. 124, Haarbr. I. S. 248 f.). Um ein Beispiel der muslimischen Argumentation gegen die Juden zu bieten, lasse ich hier die Uebersetzung des betreffenden Abschnittes aus einer Abhandlung von Abu Abdallah Muḥammed ibn Ḥazm folgen (dieselbe findet sich in dem *Tefsîr-ul-Qur'âni* von Es-Sujûtî und Al-Maḥallî [el-Gelalain]. Kairo 1301. II. p. 169 am Rande): „Die Juden verwerfen den *nasḫ* (= Aufhebung, *sc.* des Gesetzes), indem sie sagen, dass er (1.) den Irrthum (*sc.* des Gesetzgebers, Gottes) und (2.) den „Anfang" bekunden würde. Aber sie irren in der That, weil (1.) der *nasḫ* die Aufhebung eines Dienstes ist, von dem der Befehlende [Gott] erkannte, dass in ihm etwas Gutes liege, [von dem er aber] ferner [erkannte], dass die schwere Verpflichtung zu demselben [Dienste] ein Ende habe, bis wohin sie sich erstrecke; und dann hebt er die Pflicht auf. (2.) Und der „Anfang" besteht darin, dass man von dem Gebotenen enthoben wird durch einen neuen Befehl, ohne dass ein Erkennen [*sc.* von diesem Ende der Verpflichtung, wie es bei (1.) der Fall war,] vorherging; und [dieser soeben definirte „Anfang"] hindert nicht die Zulässigkeit des *nasḫ*, der Vernunft gemäss, aus zwei Gründen: Der eine ist, weil es dem Befehlenden zusteht, zu befehlen, was er will; und der zweite ist, dass die Seele, wenn sie sich an einen Befehl gewöhnt hat, ihn liebgewinnt, und wenn sie nun von ihm abgebracht wird zu einem anderen [Befehl], wird ihr [dieser] lästig wegen der liebgewonnenen Gewohnheit; und dann macht dieser andere [Befehl] offenbar von ihrer Seite das Sich-Fügen des Gehorchens dem Gehorsam gegen den Befehlenden [d. h. dann bekundet die Seele durch ihren Gehorsam eine desto vollkommenere Selbstüberwindung]. (Bis hierher geht die

Sabaoth ist sein Name: Wenn diese Satzungen von Meinem Angesichte weichen — Spruch des Herrn —, dann soll auch Israels Same aufhören zu sein ein Volk vor Meinem Angesichte alle Tage.« Und ich sah, dass der Text [der hl. Schrift] am Ende der Prophetensendungen ausdrücklich erklärt, die Thorah des Moses solle beobachtet werden bis zum Tage der Auferstehung und der Sendung des Elias vor ihm, mit diesen Worten (*Malach.* 3, 22 f.): »Gedenket der Thorah des Moses, meines Knechtes, die ich ihm aufgetragen auf Horeb über ganz Israel, Satzungen und Rechte: Siehe ich sende zu euch Elias, den Propheten.« [1])

§ 19. Ich sah nun Leute aus unserem Volke, welche Beweise beibrachten für die Unzulässigkeit der Aufhebung des Gesetzes auf dem Wege der Allgemeinheit [= nach allgemeinen Gesichtspunkten], indem sie sagten: das Gesetz, nachdem Gott es gegeben hat, fällt unter eine von vier Kategorien: Entweder ist darin deutlich gesagt (p. 129), dass es ewig dauernd sei, und das kann dann nicht aufgehoben werden; — oder Er hat es für einen Theil der Zeit gegeben, wie dass Er sagt: Thut dies 100 Jahre; dann ist seine Auflösung im Verlauf der 100 Jahre nicht zulässig, und nach den 100 Jahren, dann ist es schon zu Ende und verfällt nicht mehr der Aufhebung; — oder es ist eingeschlossen in einen Ort [= örtlich begrenzt], z. B. dass Er sagt: Thuet dies in Aegypten; dann ist es in Aegypten nicht zulässig, dass Er es aufhebe, und wenn Er etwas anderes befiehlt ausserhalb Aegyptens, so ist das keine Aufhebung; — oder dass es mit einer Ursache begründet sei, z. B. dass Er sagt: Thut dies, weil das Wasser des Nils fliesst; dann ist, bevor das Wasser des Nils steht, die Aufhebung davon nicht zulässig, und wenn Er etwas anderes befiehlt nach dem Stillstehen des Wassers, so geschieht das nicht durch Aufhebung von ihm [*sc.* dem ersteren Gesetz]. Und wenn ihnen [*sc.* den oben genannten „Leuten"] nun gesagt wird: »Es gibt hier noch einen fünften Theil, und das ist das Gesetz, welchem Er keinen Termin an Zeit gegeben hat, und dann hören die Menschen [nur so lange] nicht auf, danach zu handeln, bis ihnen etwas anderes befohlen wird«, so erwidern sie: Auch dieses [Gesetz], wenn es [gegeben] wäre, wäre der Zeit nach begrenzt, weil die Dauer bekannt wäre entweder bei Gott — und dann gemäss ihrer [*sc.* der Dauer] Wirklichkeit, oder bei den Menschen

---

Widerlegung der beiden jüdischen Einwände; jetzt folgt ein selbständiges Argument des Arabers.) — Der *nash* aber besteht zu Rechte, weil es feststeht, dass zur Religion des Adam — Heil über ihn — bei einem Stamme seiner Nachkommen die Zulässigkeit der Heirath mit den Schwestern und denjenigen Personen, welche zu heirathen verboten ist, und der Arbeit am Sabbattage gehörte; darauf hat [der Befehlende] dieses aufgehoben durch das Gesetz des Islam. — [1]) Die Fortsetzung der Stelle lautet: „Ehe denn kommt der Tag des Herrn, der grosse und furchtbare!"

— und dann im Augenblick des zweiten Gebietens; daher würde in allen beiden Fällen die Aufhebung wegfallen, indem die Zeitdauer des Gesetzes zu einer theilweisen werden würde im Verstande, vom Anfang des Befehlens an. Andere sagen, dieser fünfte Theil existirt nicht, denn die erklärende Unterscheidung zwischen allgemeinem und begrenztem Gesetz werde nur gemacht, damit nichts unbestimmt bleibe.[1])

§ 21. Und ich habe gesehen, dass die, welche die Aufhebung des Gesetzes für zulässig erklären, in dieser Hinsicht sieben Aussprüche haben, von denen sie behaupten, dass dieselben dem Vernunftdenken angehören, und dass sie alle die Aufhebung zulassen.[2]) Ich beabsichtige daher, sie hierher zu setzen, und dabei zu setzen, was es an Widerlegungsgründen dagegen gibt. Ich sage nun, der erste derselben ist eine Analogie mit dem Leben und dem Tode; er besagt: Wie es zulässig ist, dass Er am Leben erhalte mit [einem Rathschluss seiner] Weisheit und tödte mit Weisheit, ebenso ist es zulässig, dass Er Gesetze gibt mit Weisheit und aufhebt mit Weisheit. Es ist nun klar, dass zwischen beiden der grösste Unterschied ist, denn Er erhält nur [deshalb] am Leben, um zu tödten, da der Tod der Weg der Hinüberführung in das Jenseits ist, welches das Endziel ist; aber nicht gibt Er Gesetze, nur um aufzuheben, denn wenn Er das Gesetz nur gegeben hätte, um (S. 130) es aufzuheben, so müsste er jedes Gesetz aufheben, so dass er das erste durch das zweite aufhöbe, und das zweite durch das dritte, bis in's endlose, und das ist unmöglich.

Ueberdies, wenn dem so wäre, so wäre ja im zweiten Gesetz immer ein Gegensatz und Widerspruch. Die Erklärung davon ist, dass das zweite Gesetz etwas ausserhalb seiner [Liegendes] bezweckt, weil es eben Gesetz ist, und die Ordnung [der Charakter] eines jeden Gesetzes derartig ist; es würde aber [anderseits] selbst der Zweck sein, weil es das erste aufgehoben hat, und die Ordnung eines jeden Aufhebenden die Beschaffenheit hat, dass es der Zweck [des Aufgehobenen] sei, weil es eben das erste aufgehoben hat; und das ist eine subtile Begründung.

Der zweite ist eine Analogie des Aufhebens mit dem Sterbenlassen derer, denen ein Gesetz auferlegt ist, und dem Aufhören des Gesetzes bei ihnen, welches mit dem Tode verbunden ist. Ich sah nun, dass der Tod unbedingt das Gesetz von den Todten wegnehmen muss, da kein

---

[1]) d. h.: Es wiederspricht dem Wesen und Zweck des Gesetzes überhaupt, und bestimmt und unklar zu sein; deshalb darf der Gesetzgeber seine Gesetze nur so erlassen, dass sie entweder für immer („allgemein") gelten, oder irgendwie in bestimmter Weise begrenzt sind; also gibt es keine zeitlich unbestimmten Gesetze. — [2]) So nach Landauer's cod. *M.* am Rande. Die Worte des Textes haben ursprünglich vielleicht eine Fassung gehabt, die den Sinn hatte: „Dass jeder Einzelne von ihnen die Aufhebung beweise." —

Gebot und kein Verbot sie treffen kann; daher kann das, was möglich [= *contingens*] ist, nicht verglichen werden mit dem, was unbedingt nothwendig ist[1]); wenn aber[2]) die Aufhebung unbedingt nothwendig wäre, so würde abermals der Widerspruch zurückkehren, den ich erwähnt habe bei der Aufhebung für jedes Gesetz.[3])

Der dritte ist eine Analogie mit dem, der arbeitet an einem Tage und ruhet an einem anderen, und der fastet an einem Tage und Fasten bricht an einem anderen. Aber auch hier [liegt der Umstand der Nothwendigkeit vor,] denn da der Mensch nicht imstande ist, alle Tage zu fasten, noch auch alle Tage zu ruhen, so ist es unzulässig, dass der Weise ihm den Auftrag dazu ertheile; das Gesetz[4]) aber ist derart, dass der Mensch danach handeln könne allezeit.

Der vierte ist eine Analogie damit, dass Er reich macht und arm macht, sehend macht und blind macht, so dass Er jedes Einzelne von beiden thut zu der Zeit, die vollkommener dazu ist, dass Er es in ihr thue. Aber ich sah den Unterschied ein, der zwischen diesen Dingen ist, denn alle glücklichen Umstände gibt Er zum Lohn des Gehorsams, und alle Strafen gibt Er zur Vergeltung der Widersetzlichkeit; was aber

---

[1]) Mit dem Tode fällt ohne weiteres als Consequenz und darum unbedingt die Gesetzesverpflichtung fort; zum Wesen des *nasḫ* gehört aber nach Saadia, dass es nicht eine unbedingt nothwendige Consequenz, sondern ein selbständiger, freier Act des Gesetzgebers, und daher möglich-contingent sei; infolge dessen ist die von den Gegnern supponirte Analogie nicht vorhanden. — Mit dieser Saadianischen Begriffsbestimmung des *nasḫ* ist nicht gesagt, dass ein Gesetz nicht unbedingt nothwendig „aufhören" könne, wie das z. B. bei dem Gesetz für 100 Jahre (bei Landauer S. 129) der Fall ist. Dies geschieht aber nicht durch „Aufhebung", sondern durch „Aufhören". — [2]) Um den Zweck des hier beginnenden Satzes klar zu erkennen, ist es gut, den ganzen Beweis Saadia's in Schlussform sich vorzuführen. Die *Maior* lautet: „Inter necessarium et contingens non est analogia." *Minor*: „Mors est necessaria; Abrogatio est contingens." *Ergo*: „Inter mortem et abrogationem non est analogia." Den bisher ausgelassenen zweiten Theil der *Minor* holt Saadia in dem mit „wenn aber" beginnenden Satze nach, indem er die Falschheit des contradictorischen Gegensatzes davon behauptet. — [3]) d. i. p. 130 bei Landauer; oben: „Ueberdies' usw. Dieser Hinweis Saadia's ist eine Bestätigung des in Anm. [1]) oben Gesagten, dass nämlich die „Aufhebung" bei Saadia kein negativer Begriff (= Aufhören des Gesetzes) ist, sondern ein positiver Act, ein Gesetz für sich, und rücksichtlich des aufzuhebenden Gesetzes ein „zweites Gesetz". — [4]) Das hier folgende ist der nachgeholte Obersatz des Argumentes, welches demnach lautet: Zu den wesentlichen Eigenschaften eines Gesetzes gehört die Erfüllbarkeit. Alle Tage fasten oder ruhen ist unerfüllbar. Also kann es nicht von Gott zum Gesetz gemacht werden. Da also das „Aufhören", Unterbrechen des Fastens und Ruhens durch Essen und Arbeiten nothwendig mit dem Fasten- und Sabbatgesetze verbunden ist, kann es mit dem contingenten Begriff des „Aufhebens" nicht in Analogie gesetzt werden.

das Gesetz angeht, so gab Er es nicht als Vergeltung weder für Gehorsam noch für Widersetzlichkeit. Und wenn [dennoch] jemand diese Behauptung aufstellt, so wird sie durch das erste Gesetz zu nichte gemacht, da es absurd ist (S. 131), dass es Vergeltung für eine vorangegangene Sache sei, während doch kein Gesetz vor ihm war.

Der fünfte ist eine Analogie mit dem Rothwerthen der Dattel, nachdem sie grün gewesen, und Aehnlichem. Aber all' dieses, ich habe es aufmerksam betrachtet, und siehe, es ist etwas Nothwendiges, entweder wegen der angeborenen Constitution, oder infolge der Angewöhnung. Das Gesetz aber ist durchaus nicht derartig, denn wenn es derartig wäre, so wäre die Aufhebung eines jeden Gesetzes nothwendig, und [dann] kehrte der Widerspruch zurück.[1])

Der sechste besagt: Wie die Arbeit am Sabbat der Vernunft nach erlaubt war, und dann das Gehörte [Offenbarungsgesetz] sie aufhob durch die Vorenthaltung [derselben], ebenso ist es zulässig, dass ein anderes Gehörtes [Gesetz] sie ihrem Erlaubtsein zurückgebe. Ich sage nun in dieser Sache: Nur dann wäre diese Analogie vollkommen, wenn die Vernunft die Arbeit am Sabbat zur Pflicht machte, und eines Tages gesagt würde, dass das Gehörte [Gesetz] diese Pflicht aufgehoben hätte. Was aber das Erlaubtsein [*sc.* der Vernunft nach] anbetrifft, so ist nicht [vollkommen die Analogie], weil der Mensch nicht aufhört, mit seiner Vernunft einzusehen, dass es ihm erlaubt ist, am Sabbat und anderen Tagen unthätig zu sein, sei es zur Ruhe seines Körpers, oder zu einem Nutzen, den er damit erwerbe, oder für beide zusammen; das Gehörte [Gesetz] nun macht das — seiner Vernunft nach — Erlaubte zum Gebot, und sagt ihm: »Der Sabbat ist eine Ruhe für deinen Körper, und damit du dadurch Nutzen und Belohnung erwerbest«, ohne etwas aufzuheben, obwohl es denselben Ruhetag für alle Zeiten festsetzt; da es [doch auch] nach dem Verstande [des Menschen] zulässig ist, dass ihm ein Weiser befehle, an einem bestimmten Tage zu feiern, indem er ihm dann für jeden [gefeierten] Tag einen Denar gibt.

Der siebente besagt: Wie es zulässig ist, dass das Gesetz des Moses ein anderes als das des Abraham war, so ist es zulässig, dass es ein anderes als das Gesetz des Moses gebe. Wenn wir aber das Gesetz des Moses betrachten, so finden wir es in Wahrheit als [identisch mit dem] Gesetz Abrahams; nur hat Moses das ungesäuerte Brod und den Sabbat hinzugefügt, wegen Ereignissen, die über sein Volk kamen; [ähnlich] wie einer der gerettet wurde an einem Tage, denselben ewig zu fasten gelobt. Wenn also dies [letztere] für ihn in Ordnung ist aus eigenem Antriebe, so ist es auch in Ordnung, dass sein Herr es ihm [als Gebot] aufstelle. Und wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre,

[1]) Vgl. oben S. 133 den mit „Ueberdies" beginnenden Abschnitt.

dann würde auch der, welcher (p. 132) mehr als seine Pflicht thut im Gebet oder im Fasten oder im Almosengeben, Sein [Gottes] Gesetz aufheben, und wenn der Gesetzgeber ihm jenes[1]) erlaubte, so würde Er ihm damit auch erlauben, Sein Gesetz aufzuheben; und eine nothwendige Folgerung daraus wären die ersten Analogien, ebenso wie diese[2]) [letzte]. So sind denn all' dieses, Gott erbarme sich Deiner, zerstreuende Beschäftigungen[3]), von denen nichts in der Vernunft begründet ist.

§ 21. Nach diesen Sieben beabsichtige ich einen Ausspruch von ihnen anzuführen, über den des weiten und breiten geredet wird, und das ist, dass sie sagen: Wie die Ursache des Glaubens an Moses die ist, dass er Wunder und Zeichen aufführte, so ist es eine zwingende Ursache an einen Anderen zu glauben, wenn er [der Andere] Wunder und Zeichen aufführt. Ich war ausserordentlich erstaunt, als ich dies hörte, und das aus dem Grunde, dass der Grund unseres Glaubens an Moses nicht nur die Wunderzeichen sind, sondern der Grund unseres Glaubens an ihn und an jeden Propheten ist, dass sie uns zunächst zu Dingen berufen, welche statthaft sind; wenn wir daher seine Einladung hören und einsehen, dass es statthaft sei, verlangen wir Zeichen dafür von ihm, und wenn er dieselben aufgeführt hat, glauben wir an ihn; wenn wir aber hören, dass seine Einladung von ihrem Anfang an unstatthaft ist, so verlangen wir von ihm keine Zeichen, da es für Unmögliches keine Zeichen gibt. Es geht mit diesen beiden Fällen, wie mit Ruben und Simeon. Sie stehen vor einem Richter; wenn nun Ruben von Simeon etwas fordert, derart, wie es im Bereich des Möglichen liegt, z. B. dass er sagt: »Mir stehen von ihm 1000 Denare zu«, dann ersucht ihn der Richter um einen klaren Beweis, und wenn der für ihn besteht, so steht ihm das Geld zu. Wenn er aber fordert, was unmöglich ist, z. B. dass er sagt: »Mir steht von ihm [*sc.* von Seiten des Simeon] der Tigris zu«, dann ist sein Anspruch von Grund aus hinfällig, weil niemand Eigenthümer des Tigris ist, und der Richter darf ihn nicht um einen Nachweis dafür ersuchen. Ebenso geht es mit jedem, der Prophetenwürde beansprucht. Wenn er uns sagt: »Mein Herr befiehlt Euch, dass ihr den Tag fastet«, so ersuchen wir um das Wahrzeichen der Botschaft, und wenn er es uns zeigt, nehmen wir an und fasten; wenn er aber sagt: »Wahrlich, mein Herr befiehlt euch den Ehebruch und den Diebstahl«, oder »Er theilt euch mit (p. 133), dass Er die Sündfluth herbeiführen werde«, oder »Er lässt euch wissen, dass Er den Himmel und die Erde in Schläfrigkeit geschaffen habe ohne Gedanken«[4]), dann ersuchen

[1]) *sc.* die genannten *opera supererogatoria.* — [2]) Der Sinn ist: Wenn die Hinzufügung eine Aufhebung wäre, so würde daraus folgen, dass nicht nur die siebente, sondern auch die sechs vorhergehenden Analogien auf Wahrheit beruhten. — [3]) So auch Ibn Thibbon: *tirdoth* von *tarad* = beunruhigen, zerstreuen. — [4]) So fasst es wenigstens Ibn Thibbon auf.

wir ihn nicht um ein Zeichen, da er uns zu etwas beruft, was der Vernunft oder [wahrhaften] Berichten nach unzulässig ist.

Aber einige von jenen, [die den zuletzt erwähnten »Ausspruch« anführten], fügten diesen Worten hinzu und sagten[1]: »Ich sah nun, dass er [*sc.* ein Prophet] sich nicht um uns kümmerte und uns zum Zeugniss Zeichen und Wunder vorführte, und wir mussten sie dann gezwungen ansehen: Was sollen wir ihm dann sagen?« Ich antwortete ihnen darauf, dass wir ihm sagen würden ebenso, wie wir alle sagen würden, wenn einer Augenzeuge wäre von Wundern und Zeichen für das Aufgeben unserer vernünftigen Erkenntniss von der sittlichen Güte der Wahrheit und der sittlichen Schlechtigkeit der Lüge, und was dem ähnlich ist. Da nahm er seine Zuflucht zu der Behauptung, dass das Hässlichfinden der Lüge und das Gutfinden der Wahrheit nicht auf dem Wege der Vernunfterkenntniss [gewonnen würden], sondern dass sie von seiten des [geoffenbarten] Gebotes und Verbotes [herkämen], und ebenso die Misbilligung des Todschlages und des Ehebruches und des Diebstahls, und was dem ähnlich ist. Nachdem er nun auf diese Dinge hinausgekommen war, war seine Belästigung unwichtig, und ich beendete die Unterredung mit ihm.

(Schluss folgt.)

[1]) Das Folgende (der Rest dieses §) gibt nicht nur den Inhalt, sondern auch die dialogische Form einer Disputation wieder, die Saadia mit einem Gegner hatte. Was seine Beweisführung betrifft, so ist hier derselbe „Rationalismus" zu tadeln, welcher auch seiner hermeneutischen „Regel von der Vernunft" zu Grunde liegt, deren verderbliche Folgen für die Exegese Saadia's in meiner oben genannten Schrift: *De Saadiae vita* etc. p. 55 sqq. behandelt sind. Hier wie dort kommt es ihm nicht in den Sinn, dass es auch Dinge geben könne, über die seine Speculation ihn zu zweifelhaften oder irrigen Resultaten geführt habe.

Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntniss.

Von W. Ott in Hechingen.

(Schluss.)

4. Von den Medien zwischen Seele und Leib.[1])

Die Anschauung von den Medien, die in den körperlichen Sinnen liegen[2]), führt Augustinus in der Schrift „Ueber die Genesis" des näheren aus. Der menschliche Körper schliesst durch die Lungen etwas von der Luft und etwas von dem Lichte in sich. Das Licht im Menschen offenbart sich durch das Strahlen der Augen.[3]) Auch die anderen Sinne werden von diesem Lichte afficirt, indem vom Gehirn die Lichtelemente wie durch Röhren zu den Ohren, dem Gaumen und der Nase geleitet werden. Auch der Gefühlssinn wird bedingt durch die Nerven, welche vom Gehirn ausgehend durch den Nacken und das Rückenmark sich verzweigen. Was der Seele zum Bewusstsein kommt, wird durch die Sinne wie durch Boten vermittelt.[4]) Die Seele selbst aber ist ein ganz anderes Wesen, denn sie wendet sich bei der intellectuellen Erkenntniss von den Sinnen ab, und macht sich los von dem oben genannten Lichte. Die Seele anerkennt auf der höheren Stufe der *visio intellectualis* die Sinne nicht nur als kein Hilfsmittel, sondern geradezu als ein Hinderniss. Von dem körperlichen Lichte wird die Seele nur beim Wahrnehmen der körperlichen Dinge und Farben unterstützt, die Intelligibilien berührt kein Sinn des Körpers.

Die Seele ist also weder Luft, noch Feuer noch Erde, aber sie leistet dem materiellen Körper durch die feineren Körper der Luft und des Feuers wesentliche Dienste. Ohne Luft und Feuer gäbe es keine Empfindung im Körper und keine Bewegung desselben.[5])

[1]) *De gen.* VII. 20 sq — [2]) Vgl. oben S. 56. — [3]) „Nie hätte das Auge jemals die Sonne gesehen, wenn es nicht selber sonnenhaft wäre." (Plotin Enn. I. 6. 9.) — [4]) „Die Wahrnehmung dient uns als Bote, der Intellect hat zu uns die Stellung eines Königs." (Plotin V, 3. 3.) — [5]) Aristoteles *de an.* II. 4. sagt zu dieser Sache: „Das Feuer ist wohl Mitursache, aber nicht die alleinige. Vielmehr ist die Seele die Hauptursache." „Alles Beseelte hat Wärme." Ferner II. 5.: „In den Sinnen sind Feuer, Erde und die anderen Elemente enthalten."

Die Empfindung geht der Bewegung voraus, wie das Wissen dem Handeln. Der Körper aber, weil mit Licht und Luft begabt, handelt ursprünglich durch die Seele. Die unkörperliche Seele bedient sich der beiden genannten Stoffe, welche dem Unkörperlichen verwandt sind. Das feuchte und erdige Element im menschlichen Körper wird beeinflusst durch das lichtartige und feurige, die Seele wirkt durch die beiden letzteren auch auf die beiden ersteren. Das erdige und feuchte Element ist mehr zum Leiden als zum Handeln bestimmt.

Wenn es in der hl. Schrift heisst: „Der Mensch sei zum lebenden Wesen geworden", so will das bedeuten, dass die Seele angefangen habe im Körper zu empfinden. Dieses Empfinden ist das sicherste Zeichen des beseelten und lebenden Fleisches. Auch die Pflanzen besitzen eine Art von Leben, denn sie saugen die Nährstoffe in sich auf und wachsen. Doch geschieht dies nicht spontan, wie bei den Thieren, welche ausser der vegetativen auch die mobile Kraft besitzen. Wenn es sodann heisst: „In das Angesicht hauchte Gott dem Menschen den Odem des Lebens", so will das besagen, dass der vordere Theil des menschlichen Gehirns einen Vorzug vor dem hinteren, besonders vor dem Rückenmark habe. Von dem vorderen Theile des Kopfes gehen nämlich vier Sinne des Menschen aus und vermitteln die meisten Wahrnehmungen. Die Wahrnehmungen gehen auf den hinteren Theil des Gehirns und auf das Rückenmark über, um daselbst die Bewegung zu veranlassen. Auch daraus ist ersichtlich, dass die Bewegung von der Wahrnehmung abhängt, wie das Handeln von der Einsicht.

Zwischen der Wahrnehmung und der Bewegung liegt ein gewisser Zeitabschnitt, der im Gedächtniss seinen Grund hat. Darum muss ein dritter Theil des Gehirns für das Gedächtniss statuirt werden. Die Seele operirt mit diesen drei Theilen wie mit ihrem Handwerkszeug, sie selber vermischt sich nicht mit dem Gehirn, aber sie belebt und regiert alles, und dadurch ist sie dem Körper von Nutzen. denn sie sorgt für ihn und für sein irdisches Leben. Gott mag den Odem des Lebens aus was immer für einem Ding gebildet haben, etwas Körperliches ist dabei nicht unterlaufen, denn wie Gott alle Geschöpfe, so überragt die Seele alle Körper. Aber die Seele bedient sich des Körpers vermittelst des in demselben sich findenden Lichtes und der Luft, denn diese Dinge sind ihr ähnlicher als die anderen Körper aus Feuchtigkeit und Erde, durch welche der menschliche Körper seine Festigkeit erhält.

Wenn das körperliche Licht etwas meldet, so muss man unterscheiden zwischen der Seele, welche die Meldung empfängt, und dem Lichte, das die Meldung vermittelt. Da fernerhin die Seele die Störungen im Körper lästig empfindet, wird sie unangenehm berührt dadurch, dass ihre Action, vermöge welcher sie dem Körper als das herrschende Princip innewohnt, gehindert wird. Das Hinderniss hat seinen Grund in der Störung des regelmässigen Temperamentes. Eine solche unangenehme Störung heisst Schmerz. Die Luft, welche den Nerven eingegossen ist, gehorcht dem Willen zur Bewegung des Körpers, aber die Luft ist nicht der Wille. Die Bewegung wird mit dem mittleren Theil des Gehirns im Gedächtniss festgehalten, aber dieser mittlere Theil ist ebenfalls verschieden von dem Gedächtniss. Die Seele trennt sich endlich von dem Leibe, wenn die aufgezählten Diensterweisungen infolge eines Defectes oder einer Störung aufhören, wenn die Boten ablassen zu empfinden und wenn die Diener aufhören zu bewegen. In diesem Falle liegt für die Seele kein Grund mehr vor, in ihrem Leibe zu bleiben. Die Störung kann freilich auch eine partielle sein; in diesem Falle trennt sich die Seele nicht vom Leibe, aber ihre Intention (Spontaneität) wird gestört, und es ist, als ob die Seele den Versuch machte, die schwindenden Kräfte zu erneuern, aber sie ist nicht imstande, ihr Vorhaben auszuführen [1])

Auf der anderen Seite kann die Intention der Seele eine solche Steigerung erfahren, dass sich die Seele von allen sinnlichen Dingen abwendet und nichts mehr von ihnen im Bewusstsein hat. Auch das ist ein Beweis, dass die Seele mehr ist als die körperlichen Werkzeuge, deren sie sich sonst bedient. So kann es z. B. vorkommen, dass die Intention der Seele so stark wird, dass der Mensch mitten im Gehen plötzlich stille steht. Dies erklärt sich daraus, dass die Seele durch ihr Nachdenken von dem Geschäfte, wodurch sie sonst den Körper in Bewegung setzt, abgezogen wird. In anderen Fällen kommt es vor, dass die Seele infolge ihrer gesteigerten Intention vergisst, woher sie kommt oder wohin sie gehen will; man bleibt zwar nicht stehen, wie vorhin, aber man geht an dem Orte vorbei, wohin man wollte, ohne es zu merken. Hier ist zwar nicht die Kraft der Bewegung gehemmt, welche, wie oben gezeigt, im hinteren Theil des Gehirns ihren Sitz hat, dagegen ist die Kraft des mittleren Gehirns, d. h. des Gedächtnisses gehindert, denn aus Vergesslichkeit ging der Mensch an seinem Ziele vorbei.

[1]) Vgl. *De gen.* 7, 25.

Nochmals wird auf den Unterschied der Seele von dem Körper hingewiesen. Weil die kleinen Theile („corporeas quasdam particulas") der Luft und des Lichtes der unkörperlichen Seele verwandter sind als die Atome der Feuchtigkeit und der Erde, darum empfangen sie zuerst die Winke der Seele, und von da aus wird dann die ganze Körpermasse bedient.[1]) Es ist gleichgültig, ob Gott diese feineren Atome aus den Himmelsräumen genommen und dem Körper beigemischt habe, oder ob sie aus der Erde gebildet wurden, aber niemals kann zugestanden werden, dass aus jenen Theilchen die Seele gebildet worden sei.[2]) Wohl kann jeder Körper in jeden anderen, aber niemals kann ein Körper, sei er auch noch so fein, in die Seele verwandelt werden. Auch die Ansicht von der Seele als Quintessenz der Körperwelt muss zurückgewiesen werden, denn die Seele erkennt Dinge, welche durchaus unkörperlich sind.

5. Von der Wirklichkeit und Wahrheit der sinnlichen Empfindungen.

Dass wir die Frage nach der Wahrheit der sinnlichen Empfindungen behandeln, mag bei Augustinus in den Augen aller Leser begründet sein, denn es ist bekannt, dass er auf platonischem Standpunkt steht, und die Platoniker halten im allgemeinen nicht viel auf die Zuverlässigkeit und Wahrheit des Sinnlichen. Merkwürdig aber mag die Frage nach der Wirklichkeit der Sinnenwelt klingen, denn es ist nicht so allgemein zugegeben, dass die Alten die Sinnenwelt idealisirt, d. h. als Gedankending erklärt haben. Dennoch muss auch dieser Gesichtspunkt hervorgehoben werden, denn Augustinus steht dem Idealismus näher als man vermuthet.

In seinen Soliloquien will der hl. Kirchenlehrer zur Erkenntniss Gottes und zur Selbsterkenntniss gelangen. Herrliche Gedanken führt er über die Majestät Gottes seinen Lesern vor Augen, bei der Selbsterkenntniss steht die Unsterblichkeitsfrage im Vordergrunde. Ist deine Seele unsterblich? das will Augustinus erkennen. Zum Beweise dient der Satz, dass der Menschengeist die Wahrheit erkenne, dass er im Besitze der Wahrheit sei; die Wahrheit kann nicht untergehen, also auch nicht die menschliche Seele, die Trägerin der

[1]) „Das Feuer entzieht sich bereits der Natur des Körpers." (Plotin III, 6. 6.) — [2]) Aristoteles *de an.* II. 2. hatte gesagt: „Diejenigen haben recht, welche annehmen, dass die Seele nicht ohne Körper sein kann, aber auch nicht selbst der Körper ist. Sie ist kein Körper, aber etwas am Körper und deshalb in dem Körper." Er meinte die vegetative und sensitive, nicht die intellectuelle Seele.

Wahrheit. Das ist kurz zusammengefasst der Kernpunkt der Soliloquien. Bei der näheren Ausführung muss zuerst der Begriff der Wahrheit festgestellt werden. Zu diesem Zwecke geht Augustinus von dem Begriff der Falschheit aus und argumentirt also:

Falsch ist das, was anders scheint, als es ist. Die Falschheit ist also ein Gedankending, sie ist rein subjectiv; wenn es kein Subject gibt, kein denkendes Wesen, dann gibt es keine Falschheit. „Si non sint, quibus videatur, nihil est falsum!" (*Sol.* 3, 3.) Die Falschheit ist keine Eigenschaft der Dinge, sondern besteht nur in der Wahrnehmung. „Non est in rebus falsitas sed in sensu!" Es gibt aber keine Wahrnehmung ohne Seele, also auch keine Falschheit ohne Wahrnehmung. „Operatur aut cooperatur anima falsitati!" Weiterhin gibt es aber immerwährend Falschheit, also muss auch die Seele immerwährend oder unsterblich sein.

„O plumbeum pugionem!" ruft Augustinus bei dieser Schlussfolgerung aus, und fährt dann zu der Vernunft gewendet, mit welcher er das Gespräch führt, fort:

„Du hättest schliessen können, dass der Mensch unsterblich sei, wenn ich dir eingeräumt hätte, dass die Welt ohne den Menschen niemals hätte sein können, und dass diese Welt ewig sei!" Dann heisst es weiter: „Wenn aus der Natur alle Falschheit entfernt wäre, wäre dann nicht alles in der Welt wahr?" Augustinus erwidert: „Allerdings!" Die Vernunft: „Woher kommt es, dass dir jene Wand als wahr erscheint?" Augustinus: „Weil ich durch ihren Anblick nicht getäuscht werde!" Die Vernunft: „Also ist sie so, wie sie erscheint!" „Allerdings!" „Wenn also etwas deshalb falsch ist, weil es anders erscheint, als es ist, dann ist dasjenige wahr, was so erscheint, wie es ist!" „Sicherlich!"

Des weiteren wird gesagt: „Wenn eine Wand keine wahre Wand ist, dann ist sie überhaupt keine Wand, wenn ein Körper nicht wahr ist, dann existirt er nicht. Nun ist aber zugegeben, dass nichts wahr ist, was nicht so ist, wie es scheint; ferner ist zugegeben, dass etwas Körperliches nur den Sinnen erscheinen kann; endlich ist zugegeben, dass nur die Seele Sinneswahrnehmung haben kann und — dass ein Körper nicht existirt, wenn er nicht wahr ist. Daraus folgt, dass ein Körper überhaupt nicht existiren kann, wenn es keine Seele gibt, die empfindet!" Augustinus weiss nichts gegen diesen Schluss einzuwenden. („Quid resistam non habeo!")[1])

Nehmen wir einen Stein. Er ist ein wahrer Stein, wenn er nicht anders erscheint, als er ist; und er ist kein Stein, wenn er nicht ein wahrer Stein ist und — er kann nur den Sinnen erscheinen.

[1]) „Es ist also der Satz richtig: Denken und Sein sind identisch" (Plotin V. 9, 5.)

Infolge dessen existiren die Steine im Inneren der Erde nicht und überhaupt nirgends, wo keine wahrnehmenden Subjecte sind. Auch der oben angenommene Stein würde nicht existiren, wenn wir ihn nicht sähen. Auch würde er nicht wahr sein, wenn wir weggingen und niemand sonst gegenwärtig wäre, um ihn zu sehen. Ferner würde unsere Börse, mögen noch viele Goldstücke darin gewesen sein, nichts mehr enthalten, sobald wir sie verschliessen. Das Holz ist im Inneren kein Holz.

Es wird von Augustinus ausdrücklich zugestanden, dass der vorgetragene Gedankengang logisch richtig ist, wenn die Prämisse richtig ist, dass nur dasjenige wahr ist, was so erscheint, wie es ist. Weil aber die Schlussfolgerungen absurd sind, darum muss die Prämisse falsch sein. Wo liegt der Fehler? Wahr ist allerdings nur das, was richtig erscheint, und nur was wahr ist, existirt; aber deshalb verlieren die Gegenstände mit dem Verschwinden des wahrnehmenden Subjectes ihre Wirklichkeit nicht. Um dieser Folgerung zu entgehen, wird die Definition der Wahrheit in folgender Weise gefasst: Wahr sind diejenigen Dinge, welche richtig erscheinen, wenn ein Subject vorhanden ist, das sie wahrnehmen kann und will.

Indessen kann auch diese Fassung vor dem Idealismus nicht bewahren, denn man kann wiederum behaupten: Dasjenige ist nicht wahr und wirklich, was nicht erkannt werden kann. Ausserdem erhebt sich noch ein anderes Bedenken. Es wurde gesagt: Falsch ist das, was anders erscheint, als es ist. Nun könnte ein Stein dem einen so erscheinen, wie er ist, dem anderen nicht so, wie er ist, also könnte ein Stein zugleich wahr und falsch sein. Indessen wäre dies nicht schlimm, denn manche Dinge erscheinen zugleich in verschiedener Weise, z. B. kann eine Sache gross oder klein genannt werden, je nachdem sie mit einem grösseren oder kleineren Ding verglichen wird („Comparationis enim sunt nomina maior et minor.") Aber es ist doch nicht anzuerkennen, dass die Wahrheit etwas blos Subjectives sei, denn wäre dies der Fall, dann würden die Dinge mit der objectiven Wahrheit auch die objective Wirklichkeit verlieren. „Nec fieri potest, ut per se ipsum, id est sine cognitore lignum sit, et verum lignum non sit." (l. c. 5, 8.) Darum wird jetzt die Definition der Wahrheit also gefasst: Wahr ist das, was ist. („Verum est id quod est.")

Sollte dagegen eingewendet werden, wenn alles wahr ist, was existirt, dann gibt es keine Falschheit, so kann dieser Einwand nicht

befangen; denn der Falschheit kommt kein wirkliches Sein, sondern nur die Aehnlichkeit mit dem Sein zu, und eben das ist die Mutter der Falschheit, dass etwas die Aehnlichkeit mit der Wahrheit annimmt, und so die Sinne täuscht. Wohl ist die Falschheit nicht gleich dem Nichts, sondern sie besitzt eine gewisse aber, wie gesagt, nur scheinbare Realität, oder noch genauer gesagt: „Falsum appellatur in rebus ipsis, quas sentimus, quod esse aliquid tendit et non est:" (9, 17.) Die Wahrheit aber ist eine Wissenschaft und zwar eine bleibende, also bleibt auch die Seele und stirbt nicht, denn sie ist der Sitz der Wahrheit. „Restat animus et Deus, quae duo propterea vera sunt, quod in his est veritas:"

Es ist noch festzustellen, ob nicht auch die Körper unsterblich seien, denn in ihnen ist doch auch Wahrheit. Die Körper werden durch eine Form oder Species zusammengehalten; vermöge dieser existiren sie und streben nach der eigentlichen Wahrheit hin, aber sie erreichen dieselbe nicht, sondern gelangen nur zu einer Nachahmung des Wahren, also können sie auch nicht unsterblich sein. (l. c. 18, 32.) Wir müssen beachten, dass Augustinus die Falschheit als eine „similitudo veritatis" bezeichnete, und dass er jetzt von den Körpern sagt, sie haben eine „imitatio veritatis:" An einer anderen Stelle nennt er die Körper „nonnulla substantia:"[1]) Obgleich sie keine eigentliche Wahrheit enthalten und keine wahren Substanzen sind, deshalb sind sie doch mehr als das Nichts.[2]) Weil die Körper, speciell die menschlichen, so beschaffen, und weil sie mit grosser Veränderlichkeit behaftet sind, darum kann die Seele nichts mit ihnen gemein haben, besonders darf man sie nicht die Harmonie oder Temperation des Körpers nennen. Die Seele ist unveränderlich. denn sie hat durch die Vernunft ein selbständiges Sein, das sich nie ändert. Weil sie sich ausserdem bei ihrem Erkennen von dem Körper zurückzieht, so beweist auch dies ihre Unabhängigkeit; solches könnte sie nämlich nicht, wenn sie körperlich wäre, ebenso wenig als sich die Farben von den Körpern ablösen können. Die Seele will nicht Körper sein, sie will vielmehr wissen, empfinden und leben, das ist ihre Intention. Sie ist mächtiger und besser als der Körper, der Körper ist durch die Seele, er könnte nicht bestehen, wenn er nicht seine Gestalt von der Seele empfinge. „Cum per illam (animam) corpus subsistat, ipsa in

[1]) *De immort. anim.* 2. 2. — [2]) „Der Materie kommt kein Sein zu, und sie ist nicht afficirbar" (Plotin III, 6. 7.)

corpus nullo modo verti potest. Corpus enim nullum fit nisi accipiendo per animam speciem!“ [1])

Daraus erklärt sich auch der Satz: „Corpus non adiuvare potest animam!“ (l. c. 1, 1.) Wenn also auf Anregung der Seele eine Veränderung im Körper vor sich geht, so ist wohl die Intention der Seele auf die Veränderung gerichtet, aber die Seele selbst wird nicht geändert. (l. c. 3, 4.) Hierher gehört auch der Gedanke aus *De gen.* XII, 6. 15, wonach die Bilder und Vorstellungen der Seele nicht durch den Körper hervorgebracht werden, sondern höchstens ihren Anlass vom Körper nehmen können. Die *intentio* des Geistes ist das Wichtigste bei der Bildung von Vorstellungen. Diese Intention nimmt ihren Anfang im Gehirn und lenkt die Erregung zum Empfinden. Wenn die Wege der Intention, d. h. die Nerven zu den Sinnesorganen verwirrt und abgeschnitten sind, dann beschäftigt sich die Seele mit der Phantasie, deren Bilder aus der *visio corporalis* stammen. Ganz eigene Erscheinungen bringt die Intention der Seele nach Augustinus in den Blinden hervor.

Fasst man diese Anschauungen zusammen, so wird man verstehen, dass im System des hl. Kirchenvaters die Sinnenerkenntniss schwere Stösse erleidet mit Bezug auf ihre Wirklichkeit und Wahrheit. Augustinus will gewiss die Sinnenwelt nicht zu einem Gebilde unseres Geistes und dessen Intention machen, er erklärt solche Folgerungen für absurd, aber es ist doch an sich schon merkwürdig genug, dass er in die Wege des Idealismus einlenkt und sich manchmal in Schwierigkeiten verwickelt, deren Lösung er nach eigenem Geständniss nicht geben kann. Zwar kann man bei manchen Schriftstellern lesen, Augustinus habe die Wahrheit der Sinnenerkenntniss in seiner Schrift „Gegen die Akademiker“ festgestellt; prüfen wir indessen das Ergebniss jener Schrift, so werden wir über das bisher Gewonnene nicht hinauskommen, die Körperwelt wird als *imitatio veritatis* bestehen bleiben.

Im allgemeinen wendet sich Augustinus gegen den Skepticismus der Akademiker, welche dem Weisen verbieten wollten, irgend einer Sache seine Zustimmung zu geben, denn wenn es viel sei, könne man bei der Erkenntniss höchstens zur Wahrscheinlichkeit, nie aber zur Gewissheit gelangen. Auf vielen Umwegen wird gegen diese

[1]) „Auch in der Körperwelt wird das, was den Namen des Schönen verdient, durch die Seele dazu gemacht!“ (Plotin I. 6. 6.) „Nicht der Körper ist die Verwirklichung der Seele, sondern die Seele ist die Verwirklichung des Körpers“ (Aristoteles *de an.* II, 2.)

skeptische Ansicht festgestellt, dass die logischen Sätze des Widerspruchs und der Identität, auch die Principien der Mathematik, unzweifelhaft gewiss seien. Ausserdem muss es dem Weisen möglich sein, die Weisheit zu erlangen, denn ohne diese könnte er niemals weise und noch viel weniger glücklich genannt werden. Das Streben nach der Wahrheit kann nicht befriedigen (Gegensatz zu Lessing!), und wenn einer die Wahrheit nicht erkennt, dann kann er auch nicht wissen, was der Wahrheit ähnlich oder was wahrscheinlich ist.

Wird gefragt, was man unter Weisheit verstehe, so lautet die Definition derselben: Weisheit ist die Wissenschaft von göttlichen Dingen; die menschlichen Dinge können nicht zur Weisheit gerechnet werden, denn sie stehen weit hinter den göttlichen zurück, alles Körperliche ist zu verachten. „Philosophia docet, totum contemni opertere, quidquid mortalibus oculis cernitur, quidquid ullus sensus attingit." (*Contra Acad.* I, 1.3.) Die Phantasiegebilde („visio spiritualis") gleichen dem Meergott Proteus, welcher seine Gestalt nach Belieben verändern konnte:

„Sunt enim istae imagines, quae consuetudine rerum corporalium per istos, quibus ad necessaria huius vitae utimur, sensus nos, etiam cum veritas tenetur et quasi habetur in manibus, decipere atque illudere moliuntur.[1]) (III, 6. 13.)

Dennoch darf man nicht behaupten, wie die Akademiker thaten, es sei nichts in der Welt zu erkennen und keinem Dinge dürfe man seine Zustimmung geben. Vielmehr lassen sich auch über die Welt einige unzweifelhaft sichere Sätze aufstellen, z. B. entweder gibt es eine Welt oder nicht; und wenn es eine gibt, so ist sie entweder endlich oder unendlich; entweder ist diese Welt durch die Natur der Körper oder durch irgendwelche Vorsehung geordnet worden; entweder ist sie immer gewesen und wird immer sein, oder sie hat angefangen und wird aufhören; und vieles Derartiges aus dem Gebiete der Natur. (III. 10, 23.) „Vera ista sunt disiuncta, nec similitudine aliqua falsi ea potest quisquam confundere." (l. c.)

Aber, so kann eingewendet werden, wenn die Sinne täuschen, woher weiss der Mensch, dass eine Welt existirt? Wohl können die Sinne täuschen, aber selbst die Akademiker haben nie zu behaupten gewagt, dass die Sinne nichts von aussen berichten. Dies ist für Augustinus ein hinreichendes Geständniss, er concedirt den Gegnern,

[1]) „Die Dialektik führt, nachdem sie dem Umherschweifen im Sinnlichen Einhalt gethan hat, mitten in das Intelligible hinein, sie weidet die Seele auf den Gefilden der Wahrheit." (Plotin I, 3. 4.)

dass die Sinne täuschen, aber es genügt ihm, dass sie wenigstens etwas Objectives wahrnehmen: Mag die Welt an sich in ihrem objectiven Sein ganz anders sich verhalten, als sie mir erscheint, das, was den Menschen ernährt, was der Mensch sieht, was er empfindet, das nenne ich Welt. Die Akademiker mögen sagen: „Ich nehme nichts von aussen wahr!“ Deshalb ist meine Ansicht nicht falsch, denn der Irrthum geht aus vorschneller Anerkennung des Scheines hervor. Mag dem Wahrnehmenden manches falsch erscheinen, immerhin erscheint ihm etwas. Sollte einer dieses Etwas nicht Welt nennen wollen, wie ich, so ist das nur ein Streit um den Namen; man kann die Erscheinungen nennen, wie man will, wenn man nur ihre Realität nicht bestreitet, und das thun selbst die Akademiker nicht. Dagegen kann die Vorstellungswelt der Träumenden und Rasenden nichts beweisen, denn es handelt sich allein um die Wahrnehmungen der Wachenden und Gesunden.

Es existiren also Wahrnehmungen, die von aussen veranlasst werden; ob sie wahr sind, ist eine andere Frage. Um hier nicht in Verlegenheit zu kommen und die Sinne anklagen zu müssen, ist der Satz in den Vordergrund zu stellen: man darf von den Sinnen nicht mehr verlangen, als sie leisten können. Was aber in ihren Kräften liegt, das berichten sie wahrheitsgemäss. Selbst wenn wir das Ruder im Wasser gebrochen wahrnehmen, ist das Auge nicht trügerisch, es kann nach den gegebenen Voraussetzungen nicht anders wahrnehmen. Der Mensch muss sich nur hüten, alles für objectiv bestehend zu halten, was ihm die Sinne berichten. Welcher Akademiker könnte auf Grund dessen etwas dagegen einwenden, wenn ich sage: Ich weiss, dass mir jene Wand weiss erscheint? Oder ich weiss, dass mir dieses Ding wohlriechend vorkommt? Wollte aber einer behaupten, die Zweige eines Oelbaumes seien an sich bitter, so ist dies ein ungerechtes Unterfangen. Ein Geissbock ist bescheidener in seinen Behauptungen; er sagt: „Ich weiss nicht, wie dem Schwein die Oelzweige erscheinen, aber das weiss ich, dass sie mir süss vorkommen. Was willst du mehr?“ Es ist nicht zu sagen, ob die Oelzweige allen Menschen bitter erscheinen, aber meiner subjectiven Wahrnehmung nach sind sie bitter. Es ist unbescheiden, zu sagen, ich hätte bei meiner Wahrnehmung geträumt. Und selbst, wenn ich geträumt hätte, so hätte ich doch eine Empfindung gehabt. Also bleibt die Realität der Empfindungen und somit meine behauptete Welt bestehen. Doch liegt mir wenig an der ganzen Sinnenwelt. Es gibt

nämlich viele Philosophen, welche behaupten, was die Seele von der Wahrnehmung empfange, könne höchstens eine Meinung zustande bringen, niemals ein Wissen. Das Wissen sei Object der Intelligenz und gedeihe erst, wenn man sich von den Sinnen ganz zurückziehe:

„Sat est ad id quod volo, Platonem sensisse duos mundos esse: istum autem sensibilem, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret. Itaque hunc verum, illum veri similem et ad illius imaginem factum . . . de hoc non scientiam, sed opinionem generari.“ [1])

Zu diesem Gebiete muss auch alle bürgerliche Weisheit und Tugend gerechnet werden, „non posse nisi veri simile nominari.“

Augustinus steht also inbezug auf die Wahrheit und Wirklichkeit der Sinneserkenntniss ganz auf dem Standpunkte Plato's. Er bringt merkwürdige Gedanken über die specifischen Sinnesqualitäten zum Ausdruck, behauptet deren subjective Realität, will aber damit nicht gesagt haben, dass die Welt objectiv so sei, wie sie erscheine. Die Wissenschaft von den weltlichen Dingen ist nicht hoch zu schätzen, im Gegentheil, wenn man sie mit der intelligiblen Welt und deren Erkenntniss vergleicht, erscheint sie als verachtungswerth und hinderlich. Diese Anschauungen kommen zum klarsten Ausdruck in der Schrift: „Ueber die Quantität der Seele“ (c. 33. 70 sq.) Es ist dort nicht zu verkennen, dass Augustinus der Seele eine universelle Wirksamkeit im Leibe zuspricht: Die Belebung des Leibes ist eine Thätigkeit der Seele, die Sinnesempfindungen werden versubjectivirt, indem die Intention der Seele die Hauptrolle dabei spielt („intendit se anima in tactum“ etc.); die Künste und alle fortschrittliche Thätigkeit des Menschen vollbringt die Seele durch den Leib; die Tugend beginnt erst auf der vierten Stufe [2]), wo sich der Mensch von dem Körperlichen trennt und läutert; in der Ruhe der Seele, in dem Eintritt in Gott und in dessen Genuss wird der Mensch erst zum Menschen. Das Intelligible gilt alles, das Sensible nichts [3]), denn dort beginnt die Wissenschaft, hier ist nur Irrthum und Unruhe, dort ist Ewiges, hier Vergängliches, dort Göttliches, hier Irdisches und Thierisches.

---

[1]) „Auf die Wissenschaften von den sinnlich wahrnehmbaren Dingen passt nicht der Name Wissenschaft, sondern Meinung.“ (Plotin V, 9. 6.) — [2]) Nach Plotin *En.* I, 2, 5 rechnet auch Plato die bürgerlichen Tugenden noch nicht zu den eigentlichen Tugenden, diese bestehen vielmehr in der Reinigung. — [3]) „Eine dritte Classe von Menschen sieht mit grösserer Kraft den Glanz in der Höhe, und schwingt sich dorthin empor über die Wolken und den Nebel hier unten, und bleibt dort, indem sie verächtlich herabschaut auf die irdischen Dinge.“ (Plotin V, 9. 1.)

Zur Thierpsychologie.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Schon die tägliche Erfahrung zeigt jedem unbefangenen, auch ganz ungebildeten Menschen, dass das Thier einerseits keine Intelligenz besitzt, aber anderseits doch keine reine Maschine ist, sondern Leben, Wahrnehmungen, Strebungen, psychische Instincte besitzt. Diese Erfahrung wird durch wissenschaftliche Erforschung, durch Detailstudien, durch sorgfältige Beobachtung lediglich bestätigt, und ist gerade in neuester Zeit von Fachmännern so in ein immer helleres Licht gesetzt worden. Selbst in der unscheinbaren Ameisenwelt thun sich staunenswerthe, ungeahnte Wunder von merkwürdigen Lebenserscheinungen, sinnreiche Einrichtungen und Verrichtungen auf, wie wir im Anschluss an die bedeutendsten Forscher auf diesem Gebiete in verschiedenen Zeitschriften compendiarisch dargelegt haben. E. Wasmann selbst erklärt in dem sogleich zu citirenden Werke, und seine Erfahrung auf diesem Gebiete verbirgt uns die Wahrheit der Behauptung: ganze Bände müssten geschrieben werden, um die biologischen Thatsachen aus der Ameisenwelt eingermaassen im Detail darzustellen.

Und doch, wer sollte es glauben, gibt es sogen. exacte Naturforscher, welche die Insecten nur für Automaten erklären! Bethe z. B. geht so weit, dass er Wasmann Befangenheit in theistischen Vorurtheilen vorwirft, weil er die offenkundigen Thatsachen, welche das Seelenleben und die Sinnesthätigkeiten der Ameisen beweisen, objectiv behandelt. Man möchte manchmal an der *bona fides* der atheistischen Philosophen und Empiriker zweifeln, wenn sie alles nach ihren darwinistischen, monistischen Anschauungen beurtheilen und damit die klarsten Thatsachen entstellen oder misdeuten. Doch, wer kennt nicht die Verblendung, welche Lieblingsmeinungen erzeugen kann? Dazu haben sie, welche nur durch die darwinistisch-mechanistische Brille zu sehen vermögen, den Muth, sich exacte Forscher zu nennen, und uns Abhängigkeit von Dogmen vorzuwerfen. Wir können die Thatsachen vorurtheilsfrei betrachten, weil wir auf sicherem Grunde stehen, der durch keine vorgeblichen Thatsachen

und Entdeckungen erschüttert werden kann; wer aber für luftige Hypothesen arbeitet, der betrachtet die Thatsachen nur im Lichte dieser Hypothesen und muss argwöhnisch befürchten, durch die nächste beste Beobachtung widerlegt zu werden; darum sucht er im voraus kleinlich alles zu beseitigen, was an Thatsachen ihm unbequem kommen kann.

Aber, wird man fragen, was hat denn der Darwinismus und Atheismus für ein Interesse an der Leugnung der offenkundigen psychischen Fähigkeiten der Ameisen, Bienen, Wespen, Termiten? Nun dasselbe, welches ihn nöthigt, gegen alle Erfahrung den höheren Thieren Intelligenz anzudichten. Die Intelligenz der höheren Thiere braucht er, um die Brücke von dem Thiere zum Menschen zu schlagen. Wenn der Geist des Menschen wesentlich durch die Intelligenz vom Thiere geschieden ist, dann thut sich zwischen beiden eine so unermessliche Kluft auf, dass alle Wunder der Züchtung, Auslese, Anpassung sie nicht durch Entwicklung zu überbrücken vermögen. Um diesen tiefgreifenden Unterschied zwischen Thier und Mensch *ad oculos* und *ad hominem* zu demonstriren, braucht man blos auf einige sehr niedrige Thiere wie gerade die in Gesellschaft lebenden Ameisen, Bienen, Termiten hinzuweisen. Diese zeigen vielfach eine weit höhere „Intelligenz", einen kunstreicheren Instinct, als selbst die höchst entwickelten und klügsten Thiere. Und nun entsteht für die Darwinisten das unerbittliche Dilemma: Entweder haben diese niederen Thiere ebenso und noch mehr Intelligenz wie die Affen, und dann muss der Mensch im Grunde eher von den Ameisen abstammen als von den Affen; oder: die Ameisen haben keine Intelligenz, dann erst recht die Affen nicht. Der verzweifelte und sich selbst widersprechende Versuch, aus diesem Dilemma herauszukommen, ist der, dass man die Intelligenz der Ameisen und Bienen als blosen Automatismus ohne alle psychische Befähigung, ohne jegliche Sinneswahrnehmung erklärt.

Es möchte manchem scheinen, es lohne sich gar nicht der Mühe, solche närrische Einfälle wissenschaftlich zu widerlegen; aber wenn man sieht, wie diese Einfälle sich in den Mantel exacter Forschung zu hüllen verstehen und damit manche hintergehen, kann man es nur mit Freuden begrüssen, dass Fachmänner vorurtheilsfrei die Thatsachen untersuchen, und die irrigen Folgerungen prüfen. Besonders freudig muss man es begrüssen, wenn ein so ausgezeichneter Fachmann wie E. Wasmann, der fast sein ganzes Leben der Beobachtung der Ameisen gewidmet hat, durch die unbestrittensten Thatsachen jene Hirngespinste zu widerlegen unternimmt.

Wir wollen im Folgenden ein kurzes Referat über seine diese Frage behandelnde und für die Thierpsychologie wichtige, höchst interessante Schrift geben.[1])

[1]) Die psychischen Fähigkeiten der Ameisen. Von E. Wasmann S. J. 26. Heft der *Zoologica* von Dr. K. Chun. Stuttgart, Nägele. 1899.

II.

Ueber das Seelenleben der Ameisen werden gegenwärtig drei verschiedene Meinungen vorgetragen. Büchner, Romanes, Eimer, Marschall u. A. schreiben ihnen Intelligenz zu. Die gerade entgegengesetzte Ansicht erklärt die Ameisen, Bienen und überhaupt die wirbellosen Thiere für automatische Reflexmaschinen „ohne alle psychische Qualitäten." So neuestens besonders A. Bethe. Lubbock, Forel, Emmery und Wasmann vertreten eine mittlere, ganz allein mit den Thatsachen vereinbare Anschauung, die nämlich, dass diese Thiere zwar keine Intelligenz, jedenfalls nicht im Sinne der menschlichen, besitzen, wohl aber sinnliche Wahrnehmungen und Triebe. Wasman hat diesen Standpunkt am präcisesten durchgeführt, durch fremde und besonders eigene Beobachtungen erklärt und begründet und in einer Reihe von Schriften dargelegt; er führt selbst 94 seiner Abhandlungen oder Schriftwerke an, welche „Beiträge zur Kenntniss der Myrmekophilen und Termitophilen" enthalten. Am bekanntesten und von weiterem allgemeinerem Interesse sind die beiden Werke: „Instinct und Intelligenz im Thierreich" (Freiburg 1897) und „Vergleichende Studien über das Seelenleben der Ameisen und der höheren Thiere" (1897). In denselben hat er sich hauptsächlich gegen die so stark verbreitete moderne Thiervermenschlichung gerichtet, dabei auch das andere Extrem, aber weniger eingehend behandelt: in gegenwärtiger Schrift wird nun gerade diese neueste Endeckung Bethe's eingehender kritisirt, dabei aber auch hier die gesammte Seelenfrage der Thiere lichtvoll behandelt.

Der Hauptbeweis Bethe's liegt in folgendem Schluss: Die Ameisen lernen nichts. Wo kein Lernen ist, da ist kein psychisches Leben. Also haben die Ameisen keine Empfindung, keinen seelischen Trieb, keinen Instinct. Das Princip, worauf sich dieser Schluss stützt, ist offenbar falsch, sowie auch die behauptete Thatsache, dass die Ameisen nichts lernen. Das Princip ist falsch, denn der Mangel an Lern- und Bildungsfähigkeit verräth wohl den Mangel an Intelligenz, nicht aber an Empfindung, Wahrnehmung, instinctiven Trieben. Zwischen Intelligenz und rein reflectorischem Automismus ist noch ein Drittes möglich: rein sinnliche Erkenntniss, und diese besitzen thatsächlich die Bienen und Ameisen. Die ganze Organisation der Ameisen und Bienen, insbesondere ihr Nervensystem (stark entwickeltes Gehirn), ihre kunstreich eingerichteten Sinnesorgane sticht sehr ab gegen die für reine Reflexbewegungen eingerichtete Organisation rein reflectorisch wirkender Organe, z. B. der Herzmuskeln.

Es kommen freilich auch rein reflectorische Thätigkeiten bei den Ameisen vor: Eine myrmekophile Milbe *Antennophoris Uhlmanni* setzt sich auf die Unterseite des Kopfes von verschiedenen *Lasius*-Arten und schlägt mit ihren Füssen die Kopfseiten ihres Wirthes. Durch diesen

Kitzel wird der Futtersaft von der Ameise ausgewürgt und vom Parasit aufgeleckt. Das ist ein „reflectorisches“ Füttern. Ganz anders, wenn die Ameise mit Honigsaft beladen in das Nest zurückkehrt, zu den Larven eilt, eine nach der anderen füttert, den übrigen Ameisen oder ihren Gästen, den Käfern *Atemeles* und *Lomechusa* von ihrem Vorrath mittheilt: das setzt offenbar Wahrnehmung und Instinct voraus.

Aber Bethe hat Experimente angestellt, die beweisen sollen, dass die Ameisen nichts lernen; selbst ihr gegenseitiges Erkennen ist ein bloser Chemoreflex. Er badete Ameisen in der Brühe zerquetschter Ameisen einer feindseligen Art und setzte sie wieder in ihr eigenes Nest: sie wurden nun als Feinde behandelt, oder umgekehrt Feinde als Freunde, wenn sie den Geruch der befreundeten Art erhalten hatten.

Man sieht, der Beweis ist durchaus nicht zwingend für den Mangel eines wirklichen Geruches.[1]) Indem aber Wasmann diese Versuche nachprüfte, fand er, dass die Ameisen durch den fremden Geruch sich nur vorübergehend täuschen liessen, manche gar nicht, sondern trotz desselben alsbald Freund und Feind erkennen.

Aber auch die Triftigkeit der Bethe'schen Experimente zugegeben, folgt daraus auch nur, dass die Reaction gegen den Riechstoff angeborener Reflex ist? Wenn sie nicht erlernt ist, muss sie, behauptet er, angeboren sein.

Aber „angeboren kann einer Ameise nur die friedliche Reaction gegen den Familiengeruchsstoff ihrer eigenen Art und ihrer eigenen Colonie sein, von welcher sie abstammt, nicht aber eine friedliche Reaction gegen den Geruchsstoff fremder Ameisencolonien und fremder Ameisenarten, welche ja gerade an ihrem verschiedenen Geruchstoff als »Feinde« erkannt werden. Nun reagiren aber die in den Colonien der Raubameisen aufgezogenen Hilfsameisen friedlich auf den Geruchstoff der fremden Art (der sogen. Herren in ihrer Colonie), feindlich dagegen auf den Geruchstoff ihrer eigenen Schwestern, aus deren Colonie sie als Puppen geraubt wurden. Also ist den Ameisen die friedliche Reaction auf den Geruchstoff ihrer eigenen Coloniegenossen nicht angeboren, sondern sie ist von den einzelnen Ameisen individuell erworben. Diese individuelle Erwerbung erfolgt während der Periode, wo die junge frischentwickelte Arbeiterin beginnt sich zu härten und auszufärben. In dieser Periode entwickelt sich erst ihr eigener bestimmter individueller Geruchsstoff und in dieser Periode entwickelt sich auch das Geruchsvermögen ihrer Fühler, durch welches sie den Geruchsstoff ihrer Coloniegenossen von dem Geruchsstoffe anderer Ameisen unterscheidet. Also beruht das Unterscheidungsvermögen der Ameise für »Freund« und »Feind« nicht auf erblicher Reflexion, sondern auf der sinnlichen Wahrnehmung jener Geruchseindrücke, welche sie während der ersten Tage ihres Imagolebens als Arbeiterin

[1]) Als Erkennungsmittel dient den Ameisen der sogen. *odeur au contact*, „Berührungsgeruch“, eine Verbindung von Tastsinn und Geruch an den Fühlern und besonders an deren Spitzen.

empfängt. Von einer Ausbildung neuer Reflexe kann in jenen paar Tagen nicht die Rede sein."

Auf dem Lernen der Ameisen beruht ja überhaupt die Möglichkeit künstlich gemischter Bundescolonien aus bereits erwachsenen Arbeiterinen verschiedener Colonien: Anfangs stehen sie sich wegen des verschiedenen Geruches sehr mistrauisch gegenüber, dann leben sie ganz friedlich zusammen. Die Ameisen überwinden auch ihre anfängliche Abneigung gegen neue Käfer-Gäste, welche sie später ganz freundlich behandeln: „sie lernen also ganz neue Gäste kennen."

III. Wie finden die Ameisen ihren Weg?

Der Geruchssinn leitet diejenigen Ameisen, welche wie die *Lasius*-Arten auf ihren Ausflügen stets dieselbe durch eine Geruchsfährte gekennzeichnete Strasse gehen. Aber wenn man durch einen indifferent riechenden Stoff oder ein Stück Holz oder durch Wegnahme der oberen Sandschicht die Geruchsfährte unterbricht, so werden *Formica rufa* und *Braconis* an jener Stelle wohl unruhig, laufen hin und her, untersuchen den Boden, setzen dann aber ihren Weg doch fort. Andere, wie *Formica sanguinea, rufibarbis, fusca* machen Ausflüge nach allen Richtungen, auch halten die hinteren nicht die Spur der vorderen ein, sondern marschiren neben einander. A. Bethe fand nun, dass *Lasius emarginatus, L. niger* und *Myrmica scabrinodis* immer bei der Rückkehr denselben Weg einschlagen, und dass vorher gemachte Schleifen immer mehr abgeschnitten wurden. Dieses Abschneiden erklärt er durch ein „Voranstürzen" in der einmal genommenen Richtung. Aber von Voranstürzen kann nicht immer die Rede sein, und schon bei der ersten Rückkehr wird eine ungeheure Schleife abgeschnitten, der Weg wird immer gerader.

Ferner, die Ameisen erkennen auch die Richtung der Fährte. Verirrt sich eine Ameise und kommt dann wieder auf die Fährte zurück, so schlägt sie den Heimweg ein, wenn sie auf solchem begriffen war, umgekehrt den Hinweg. Bethe erklärt dies durch eine Polarisation der chemischen Spur, und leitet dies aus folgendem Experiment ab. In die Spur wurde ein um seine Axe drehbares Brett gesetzt. Wurde es um 360° gedreht, so brachte es keine Störung hervor, eine Drehung um 180° aber eine Stauung des Zuges; eine weitere Drehung um 180° brachte wieder die ursprüngliche Zugrichtung hervor.

Aber es bestanden ja zwei entgegengesetzte Spuren: eine von dem Neste zu den Blattläusen führende und eine zurück, nicht blos eine einzige, wie Bethe voraussetzt. „Die Drehung des Drehstückes um 180° ändert weder die Zugrichtung der Fährte, noch die Polarität der Spur. Die beiden Fährten werden einfach vertauscht, die früher obere wird

nun zur unteren und umgekehrt, aber an ihrer Richtung und Polarisation wird nichts geändert. Ich schliesse daraus: Wenn die von beiden Seiten zum Drehstück hinzukommenden Ameisen nach der Drehung desselben um 180° sich an beiden Grenzen stauen und den alten Weg nicht wiederfinden, so kann weder die Zugrichtung, noch die Polarisation der Fährte die Ursache der Erscheinung sein!" Es muss also der verschiedene Geruch selbst den Ameisen die Richtung des Weges zeigen: die Spur nach den Blattläusen hat den „Nestgeruch", die zu dem Neste den Blattlausgeruch. Die Behauptung Bethe's, die zum Neste führende Spur kann den vom Nest kommenden nicht als Wegweiser dienen und umgekehrt, ergibt sich nicht aus seinen Experimenten, sondern bestätigen nur die alte Erfahrung, „dass auf einer alten, vielbegangenen *Lasius*-Strasse zwei von einander unabhängige Geruchsfährten verlaufen!" Nach Bethe könnte eine junge Ameise, die zum ersten Male einen Weg geht, ihre Fährte nicht als Rückweg benutzen. Wenn die Amazonenarmee im Frühling ihre grosse Expedition zu einem entfernten Sklavennest macht, könnte sie nicht wieder auf demselben Weg zurückkommen: thatsächlich kehrt sie auf demselben Wege zurück. Die Polarisation, welche die Ameise auf dem Hinweg gemacht, könnte sie nur vom Neste weg, nicht wieder zu demselben leiten. Der Hinweg könnte auch nicht zum zweiten Male benutzt werden: denn durch die Rückkehr wäre ja die Polarisation aufgehoben. Auf den sehr schmalen *Lasius*-Strassen müsste eine heillose Verwirrung der Polarisation eintreten; denn die beiden Spuren (hin und zurück) liegen dicht neben einander, führen über einander hin. Welche zahlreiche Aufhebungen der Polarisation! Es muss vielmehr die Richtung des Weges von den Ameisen ausser durch den Gegensatz von Nestgeruch und Blattlausgeruch durch die Form der Spur erkannt werden. Der Hund erkennt durch den Geruch genau die Richtung des Weges des Wildes; denn die vier Füsse geben nach vorn eine ganz andere Spurform als nach hinten, wie man dies deutlich im Schnee bei der Hasenspur sehen kann. Auch ein feiner Geruch kann diese Form wahrnehmen. So die Hunde wie die Ameisen.[1]) Das Problem ist noch nicht ganz aufgeklärt. Wenn auch keine chemische Spur vorhanden ist, nach Regengüssen, wenn lange Zeit verflossen ist, suchen die *Poly-*

[1]) Was die Hunde anlangt, glaube ich noch eine andere Erklärung geben zu können. Der Hund erkennt nur die Richtung des Hasen, wenn derselbe soeben geflohen ist; sonst läuft er suchend hin und her. Die Geruchstheilchen haben aber eine stärkere Bewegung nach der Richtung des fliehenden Hasen hin als nach der entgegengesetzten Richtung. Der Geruch wird also in der Richtung des Hasen stärker sein. Bei den Ameisen, welche sich sehr langsam bewegen und die Richtungsspur auch noch nach längerer Zeit erkennen, trifft das nicht zu; aber W. erklärt auch mit Recht, dass das Problem nicht so einfach ist, wie Bethe meint.

ergus-Kolonien denselben Weg wieder auf, auf dem sie früher Erfolg beim Raube gehabt hatten. Aber das spricht gegen, nicht für Bethe.

Bethe gibt noch ein anderes Orientirungsmittel an: „Das, was die Thiere (Ameisen) unter gewöhnlichen Verhältnissen veranlasst, der einen oder anderen Spur zu folgen, ist offenbar die Belastung oder der Mangel derselben. Belastung löst reflectorisch Gang zum Nest hin, Mangel an Belastung Gang vom Nest fort aus."

Das ist unrichtig, sonst müssten belastete Ameisen nothwendig und immer zum Neste gehen, und unbelastete vom Neste weg. Das Gegentheil kommt unzählige Mal vor. Sie tragen ja die Leichen und den Unrath aus dem Neste weg, sie kommen oft ohne die gesuchte Beute zurück. Mit dem Cocon einer Sklavenameise im Munde geht eine *Formica sangu.* zwei bis dreimal vom Nest weg und zurück.

Warum sucht die Ameise die verlorene Spur oder ihre Nahrung auf einer gegangenen Spur? Nach Bethe entsteht ein „Unruhereflex", dann ein „Suchreflex"; aber das sind leere Worte. Dann müssen die Handlungen auch der höheren Thiere als Unruhe- und Suchreflex gedeutet werden, da sie sich gerade so wie die Ameisen benehmen.

Dass nicht einfache chemische Geruchseinflüsse bei der Orientirung im Spiele sind, zeigt die Wanderung der *Sanguinea*-Kolonien vom Winter- zum Sommernest, die 60′ von einander entfernt sind. Der Nestwechsel findet in Zwischenräumen von mehreren Wochen besonders wegen Witterungswechsel statt. Da kann von chemischer Spur keine Rede mehr sein. Sie flüchten mit Cocons im Maul von einem Nest zum andern in geradester Richtung, ohne dass die späteren die Spur der vorangehenden verfolgen, jede umgeht in eigener Weise die Hindernisse. Wenn im Versuchsnest eine neue Röhre eingesetzt wird, die also noch gar keinen Geruch hat, gibt es keine Störung im Verkehr, wohl aber, wenn dieselbe stark gedreht wird. So ist das Orientirungsvermögen der Ameise ein viel schwierigeres Problem, als Bethe glaubt.

IV. Sehen die Ameisen?

Forel hat in seinen *Expériences et Remarques* das Sehvermögen der Ameisen experimentell nachgewiesen, nach Bethe sind ihre Gesichtswahrnehmungen blose Photoreflexe.

Sein Hauptgrund ist: „Nicht erlernt, also Reflex!" — Sie lernen aber wirklich beim Sehen. Wenn ihnen ausserhalb ihres Glasnestes ein Finger genähert wird, suchen sie lebhaft in denselben zu beissen. Sie thun das auch noch ein zweites oder drittes Mal, aber dann lassen sie es, weil sie finden, dass das Glas dazwischen ist. Der Nervenreflex würde so schnell nicht zum Stillstand kommen. Es ist klar, dass sie den Finger auch nicht durch Geruch wahrnehmen können. Der Geruch ist auch

ausgeschlossen, wenn man beobachtet, dass ein hinter der Ameise sitzender kleiner Käfer, wie *Dinarda*, nicht beunruhigt wird, während er in gleicher Entfernung vor ihren Augen angegriffen wird. Auch im Dunklen greifen sie die versteckten Dinarden nicht an, sobald aber die Lampe dem Neste genähert wird, stürzen sie sich auf dieselben. Eine *Formica* vermag so nicht blos bewegte, sondern auch ruhende Objecte von der Grösse einer *Dinarda* (ca. 4—5 mm) auf eine Distanz von mehreren Millimetern zu unterscheiden. Freilich sind die *Formica*-Arten mehr Gesichts-, *Lasius*- und andere mehr Geruchsthiere; diese leben unterirdisch und sind weniger lichtscheu. Dies ist besonders bei *Solenopsis fugax* (Arbeit.) der Fall, deren Auge nur 5—9 Facetten zeigt. Also bei wenig entwickeltem Auge auch weniger Sehvermögen.

Die Mimikry, welche zwischen manchen Ameisen und ihren Gästen besteht, beweist unweigerlich, dass sie sehen (und ebenso auch fühlen). Die objectiv auf Täuschung der Ameisen berechnete passive Mimikry der Ameisengäste nimmt bei Gästen von solchen Ameisen, welche gut entwickelte Netzaugen besitzen, einen ganz anderen Charakter an als bei Gästen von solchen Ameisen, welche blind oder nahezu blind sind.

„Bei ersteren beginnt die Mimikry mit Aehnlichkeit der Färbung und schreitet fort zu einer Aehnlichkeit der Gestalt, welche meist nicht auf wirklicher Formähnlichkeit, sondern hauptsächlich auf täuschenden Lichtreflexen beruht. Bei letzteren beginnt die Mimikry mit Aehnlichkeit der Sculptur und Behaarung, schreitet fort zu einer Aehnlichkeit der Gestalt, welche auf einer wirklichen Formähnlichkeit der betreffenden Körpertheile beruht, und gipfelt endlich in der Gleichheit der Fühlerbildung von Gast und Wirth. Uebersetzt man diese von der vergleichenden Morphologie gebotenen Thatsachen in biologische Sprache, so besagen sie folgendes: Bei Gästen von solchen Ameisen, welche gut entwickelte Augen besitzen, bezweckt die passive Mimikry der Gäste hauptsächlich die Täuschung des Gesichtssinnes der Wirthe; bei Gästen von solchen Ameisen dagegen, welche blind oder nahezu blind sind, bezweckt die Mimikry der Gäste die Täuschung des Fühlertastsinnes der Wirthe."

So lebt die einfarbige *Dinarda rigrita* bei der einfarbig schwarzen *Aphaenogaster testaceapilopsa*, die zweifarbigen Dinardarten bei rothschwarzen *Formica*-Arten, und die dunkelste der zweifarbigen Dinarden *Dinarda pygmaea Wasm.* bei der dunkelsten Rasse von *F. rufibarbis*, während die helleren Varietäten bei helleren Farben von *rufibarbis* leben.

In Gestalt und Colorit stimmen die Käfer *Atemeles* und *Lomechusa* mit ihren Gästen überein. Ersterer stimmt in beider Rücksicht so auffallend mit *Myrmica*, letzterer mit *F. sanguinea* überein, dass selbst das geübteste Auge eines Wasmann Mühe hat, sie zu unterscheiden. Die Formähnlichkeit muss erst durch Aufrollen eigens vom Thiere hergestellt werden, damit der Unterschied der schlanken Ameise mit scharfen Körpereinschnitten und dem plumpen breiten Käfer ohne Einschnitte verwischt

werde. Bei den Gästen der an Stelle der Netzaugen nur mit einfachen Ocellen ausgestatteten Wanderameisen *Eciton* nimmt die Mimikry ihrer Gäste, *Ecitomorpha simulans*, *Mimeciton pulex*, einen andern Typus an: hier haben wir Aehnlichkeit der Behaarung, der Sculptur, der wirklichen Form der einzelnen Körpertheile, endlich Aehnlichkeit der Fühlerbildung von Wirth und Gast, welche auch active Mimikry bedingt. „Wenn man hier keine echte Mimikry anerkennen will, dürfte es überhaupt keine geben." Dies alles bezweckt aber Täuschung des Tastsinnes.

Aber, kann man mit Recht fragen: Wie vermögen die Ameisen im Dunkel des Nestinnern ihre Gäste zu sehen?

Völliges Dunkel herrscht, wenigstens in den oberen Theilen des Nestes mit ihren Zugängen, nicht. Ferner: die Aufnahme neuer Gäste findet am Eingange des Nestes statt.

V. Besitzen die Ameisen „Mittheilungsvermögen"?

Die instinctive Zeichensprache der Ameisen durch Fühlerschlag wurde bereits von P. Huber (1810), dann durch Forel (1874) dargethan und von Wasmann durch 15jährige Beobachtungen constatirt. Er beobachtete wiederholt Folgendes:

„Wenn ich an dem Oberneste eine der beiden Glasröhren, die dasselbe mit dem Fütterungsrohr oder mit dem Abfallrohr verbinden, herausgezogen und nun rasch mit einer Pincette eine der dort als Wachtposten sitzenden Ameisen herausgeholt hatte, kam es vor, dass eine der am Loch befindlichen Ameisen auf eine andere, die soeben durch die entstandene Oeffnung hinausstürzen wollte, zusprang, mit heftigen Fühlerschlägen ihren Kopf berührte und, wenn dies nicht half, sie manchmal sogar an einem Beine erfasste und sie von der verdächtigen Oeffnung zurückzog. . . Wer derartige Vorkommnisse wiederholt gesehen hat, wird es in der That schwer begreiflich finden, wie man das sinnliche Mittheilungsvermögen der Ameisen in Zweifel ziehen und sie zu blosen Reflexmaschinen degradiren kann."

Doch Bethe glaubt auch durch Beobachtungen seine Theorie stützen zu können: Hat ein Thier von einer Stelle Zucker, Fleisch geholt, so folgen auf derselben Spur immer andere, aber meist unabhängig von dem ersten, das die Beute fand, selbst dann, wenn das erste bereits im Neste verschwunden ist. Es ist also der Spurgeruch von Zucker und Fleisch, der die nachfolgenden Thiere anregt.

Allerdings mag in diesen Fällen der Geruch ohne Mittheilung hinreichen. „Aber hat Herr Bethe denn nie gesehen, dass eine Ameise, welche einer zurückkehrenden begegnete, auf diese zusprang und unter lebhaften Fühlerschlägen mit ihr die Antennen kreuzte? . . . Die Fühler der Ameise dienen hier als Geruchswerkzeuge, um den anderen Ameisen anhaftenden Geruch wahrzunehmen; nimmt sie an ihr den Fleischgeruch wahr, so geht sie denselben Weg, um ebenfalls zum Fleisch zu gelangen.

Die Fühlerschläge dienen hier ferner dazu, um den den eigenen Fühlern anhaftenden Geruchsstoff der anderen Ameise mitzutheilen; denn die Fühler der Ameise, die z. B. Fleisch gefunden hat, kommen bei der Untersuchung dieses Gegenstandes in besonders innige und andauernde Berührung mit denselben."

Auch in den Versuchen Lubbock's („Ameisen, Bienen, Wespen", 7. Kap.) kann B. kein Mittheilungsvermögen der Ameisen erkennen. Aber gerade die beweisenden Versuche Lubbock's übergeht B. vollständig.

Wasmann fasst die Resultate seiner Beobachtungen über das Mittheilungsvermögen der Ameisen folgendermaassen zusammen:

I. Die Fühlerschläge, mit denen eine Ameise Kopf und Fühler der anderen berührt, bewirken:

1. Die Anregung der Aufmerksamkeit der anderen Ameise, wodurch dieselbe auf einen bestimmten Gegenstand oder eine bestimmte Thätigkeit hingelenkt wird;

a) Fühlerschläge bewirken vor allem die Anregung des Nachahmungstriebes, durch den das Zusammenwirken der verschiedenen Individuen einer Colonie ermöglicht wird.

b) Durch Fühlerschläge wird die Aufforderung zur Fütterung gewöhnlich eingeleitet, indem die „bettelnde" Ameise den Kopf der anderen Ameise leise schlägt und streichelt.

c) Durch Fühlerschläge wird die Aufforderung zum Nestwechsel eingeleitet, indem die eine Ameise den Kopf der anderen mit den Fühlern schlägt und dann in der betreffenden Richtung sich entfernt. Bei den *Formica*-Arten folgt auf die Fühlerschläge dann meist noch ein weiterer, dem Transportzwecke ausschliesslich dienender Gestus: die Ameise, welche die andere mitnehmen will, ergreift dieselbe bei den Oberkiefern; ist letztere geneigt zu folgen, so rollt sie sich ein und lässt sich von der anderen tragen.[1]) In den gemischten Colonien von *F. sanguinea* sind es meist die Herren, oft aber auch irgend eine der Sklavenarten, welche den Nestwechsel anregen und die übrigen ohne Unterschied der Art tragen; in den gemischten Colonien von *Polyergus* sind es fast immer (mit nur seltenen Ausnahmen) die Sklaven, welche den Nestwechsel anregen und ausführen.

d) Durch Fühlerschläge gibt eine Ameise anderen oft die Anregung, ihr zu folgen, wenn sie etwas gefunden hat, was ihre Aufmerksamkeit in besonders lebhafter, angenehmer Weise erregt (Futter, echte Gäste etc.).

e) Durch heftige Fühlerschläge gibt eine Ameise ihren Gefährtinen die Anregung zum Angriff auf einen Feind, den sie zuerst bemerkt hat.

f) Durch heftige Fühlerschläge gibt eine Ameise den anderen die Anregung zur Flucht, wenn sie selber vor einem von ihr zuerst bemerkten Feinde flieht.

g) Durch Fühlerschläge sucht eine *Formica* nicht selten eine ihrer Gefährtinen vor einer Gefahr zu warnen, die von einer bestimmten, von ihr bemerkten Richtung herkommt; geht die andere Ameise trotzdem dorthin, so zieht

[1]) Aehnlich auch bei *Myrmica, Leptothorax, Formicoxenus* etc., wo jedoch die Stellung der getragenen Ameise eine verschiedene ist.

sie dieselbe oft noch an einem Beine von der betreffenden Stelle gewaltsam zurück. In den gemischten Colonien von *F. sanguinea* mit irgend welchen anderen *Formica*-Arten kommen derartige Warnungsversuche gegenseitig vor, ohne Unterschied der Ameisenart.

h) Durch Fühlerschläge beschwichtigt eine *Formica* manchmal eine in heftiger Aufregung befindliche Gefährtin, indem sie ihr leise und andauernd mit den Fühlern auf den Kopf schlägt und sie dabei manchmal überdies an einem Vorderbeine festhält. Auch Forel hat dies bereits beobachtet und berichtet.

i) Durch Fühlerschläge sucht eine vereinzelte *Formica*, die von fremden Ameisen derselben Art oder einer fremden *Formica*-Art angegriffen und festgehalten wird, oft die angreifenden Ameisen anfangs zu beschwichtigen; dann erst, wenn ihr dies nicht gelingt, verhält sie sich regungslos passiv.

k) Durch Fühlerschläge wird insbesondere bei den Raubameisen der Gattung *Polyergus* und bei *F. sanguinea*[1]) die Anregung zum Aufbruch der Expedition gegeben und auch die Richtung des Zuges bestimmt, indem jene Ameisen, welche den richtigen Weg gefunden haben, die anderen durch Fühlerschläge anregen, ihnen auf demselben zu folgen.

2. Durch Fühlerschläge wird ferner den Ameisen die Wahrnehmung des Geruchsstoffes vermittelt, welcher einer anderen Ameise anhaftet, und zwar in intensiverer Weise, als es bei bloser leiser Berührung mit den Fühlern geschehen würde. Infolgedessen dienen die Fühlerschläge:

a) Zur raschen Unterscheidung von „Freund" und „Feind".

b) Wahrscheinlich ist es, dass hiebei auch die den Fühlern der berührten Ameise zufällig anhaftenden Geruchsstoffe in besonders lebhafter Weise wahrgenommen werden und dass dadurch

α. Die Wahrnehmung einer von der berührten Ameise vorher gefundenen Beute an die Gefährtinen vermittelt wird.

β. Dass die von den Fühlern der berührten Ameise producirten, den bestimmten Erregungszuständen (Furcht, Kampflust etc.) entsprechenden Geruchsstoffe, dem Geruchssinn der anderen Ameise hiebei zugänglich werden und dadurch den Erregungszustand der berührten Ameise auch auf die berührende übertragen können. Die Production derartiger, den verschiedenen subjectiven Gefühlszuständen einer Ameise entsprechenden Geruchsstoffe gehört jedoch einstweilen blos dem Gebiete der Vermuthung an, während die unter I. 1 und I. 2 a, b, *α* verzeichneten Wirkungen der Fühlerschläge der directen Beobachtung zugänglich sind.

II. An zweiter Stelle dienen dem sinnlichen Mittheilungsvermögen der Ameisen ausser den Fühlerschlägen auch noch andere sinnliche Zeichen, die ebenfalls in bestimmten willkürlichen Bewegungen[2]) bestehen. Es sind vorzüglich folgende:

---

[1]) Sowie bei deren nordamerikanischen Verwandten, die gleichfalls Sklaven rauben. — [2]) „Willkürliche Bewegung" steht im Gegensatz zur blossen Reflexbewegung und bezeichnet, wie es bisher allgemein üblich war und wahrscheinlich auch künftig üblich sein wird, die vom sinnlichen Erkenntniss- und Strebevermögen der Thiere geleiteten Thätigkeiten.

1. Eine um Nahrung bettelnde Ameise beleckt häufig nach den Fühlerschlägen (I. 1 b) zudringlich die Mundgegend derjenigen, von welcher sie gefüttert werden soll.

2. Erhebt sie sehr oft auch vor oder während der Fütterung ihre Vorderfüsse und streichelt mit raschen, leisen Schlägen die Kopfseiten der fütternden Ameise.

3. Beim Nestwechsel der *Formica*-Arten ergreift die eine Ameise nach den einleitenden Fühlerschlägen (I. 1 c) meist die Oberkiefer der Gefährtin, welche sie forttragen möchte; ist diese geneigt zu folgen, so rollt sie sich ein und lässt sich tragen.

4. Manchmal ergreift auch eine Ameise die Gefährtin an einem Beine, seltener an einem Fühler, und zieht sie in der gewünschten Richtung eine Strecke weit mit sich fort. (Vgl. auch I. 1 g.)

5. In dieser Weise ziehen einzelne Arbeiterinen bei Störung des Nestes, z. B. bei plötzlicher Erhellung desselben, ihre Königinen, die sie dabei meist an den Oberkiefern fassen, sowie ihre geflügelten Männchen und Weibchen, sowie andere ihrer Nestgenossen, z. B. *Lomechusa*, in einen anderen Nesttheil mit sich fort." S. 69 ff.

Selbst Ameisengäste ahmen diesen Fühlerverkehr nach.

„Diese active Mimikry gehört jedenfalls zu den interessantesten biologischen Problemen und zugleich zu den drolligsten Schauspielen des gesammten Thierlebens. Als ich vor 14 Jahren zum erstenmale sah, wie ein *Atemeles emarginatus* eine *Myrmica* nach Ameisenart zur Fütterung aufforderte und dabei nicht blos den Kopf der Ameisen mit seinen Fühlern betrillerte, sondern sogar die Vorderfüsse nach Ameisenart erhob und die Kopfseiten der Ameisen mit raschen, leisen Bewegungen streichelte, glaubte ich meinen Augen nicht mehr trauen zu dürfen, so fremdartig erschien mir dieses Benehmen. Seither ist es jedoch für mich durch Hunderte von Beobachtungen ein ganz gewöhnliches Schauspiel geworden."

VI. Welche Beweise lassen sich gegen die psychischen Qualitäten der Ameisen erbringen?

Bethe wiederholte einen von Lubbock und Wasmann angestellten Versuch mit *Lasius niger*. Ueber einer Ameisenstrasse wurde seitlich ein Blechstreifen mit Honig angebracht, so dass die Ameisen ihn erreichen konnten. Nachdem sie ihn so längere Zeit geholt, wurde der Streifen mit Honig immer höher geschraubt, bis sie ihn nicht mehr erreichen konnten. *Lasius niger*, der ein guter Baumeister ist, hätte nur etwas Erde aufzuhäufen brauchen, um ihn zu erreichen; aber obwohl sie sich auf die Hinterbeine stellten und die Fühler nach dem Honig reckten, fiel es ihnen nicht ein, sich den Zugang zu bauen. Daraus schliesst Bethe: Also haben sie keine psychischen Qualitäten.

Aber das einzige, was daraus folgt, ist, dass sie keine Intelligenz besitzen.

Wasmann hatte die „Plasticität“ des Instinctes, die Abänderung der Thätigkeiten nach veränderten Verhältnissen als Beweis für die sinnlichen Fähigkeiten angeführt: Bethe erklärt dieselbe für „angeboren:“ Aber den Ameisen kann doch nur die Neigung zu einer bestimmten Bauart angeboren sein; dagegen die actuelle Ausübung nach veränderten Verhältnissen kann nur durch Sinneswahrnehmungen bestimmt werden.

Als weiteres Beispiel hatte W. angeführt die Correlation zwischen „Sklaven“ und „Herrn:“ Dagegen bemerkt Bethe: „Die Correlation wird man ebensowenig auf psychische Processe zurückführen dürfen, wie die Correlation in der Zahl der Mäuse zu der der Bussarde oder der Nonnen zu der der Kuckucke:“

Aber bei *Formica sanguinea* ist es gerade umgekehrt wie bei den Mäusen und Nonnen; nicht: soviel Bussarde wie Mäuse, soviel Kuckucke wie Nonnen, sondern: je weniger Herrn, um so mehr Sklaven. Sie nehmen sich dieselben also nach dem erkannten Bedürfnisse.

Der Hauptbeweis Bethe's: „Nicht erlernt, also reflex“, stösst die ganze seitherige Lehre vom Instincte um. Dagegen beschuldigt er Wasmann's Definition der Unklarheit und Vermischung zweier ganz verschiedener Dinge.

Aber Wasman hat sehr genau zwei Fassungen des Instinctes unterschieden. Der Instinct im engeren und eigentlichen Sinne ist ihm das, was in der modernen Psychologie allgemein als angeborener Instinct bezeichnet wird. Die Modificirung des erblichen Instinctes durch Erfahrungen ist ihm Instinct im weiteren Sinne. Damit wird die von Scholastikern angenommene *vis aestimativa* als eigenes intelligenzartiges Vermögen der Thiere überflüssig.

„Indem ich den Instinct als die mit dem Nervensystem wesentlich verknüpfte und durch desselben vererbte specifische Anlage des sinnlichen Erkenntniss- und Strebevermögens im Thierreiche entwickelte, vermochte ich aus dieser Anlage und aus der Bethätigung derselben durch die das Individuum treffenden sinnlichen Eindrücke eine befriedigende Erklärung der thierpsychologischen Thatsachen zu bieten und hatte zudem den Vortheil einer einheitlichen leichtverständlichen Auffassung, während jenes besondere intelligenzähnliche Vermögen der Thiere von seinen Vertretern nicht näher erklärt werden konnte.“ [1])

So unbegründet ist der einzige Einwand, den H. E. Ziegler gegen die Auffassung Wasmann's vom Seelenleben der Thiere vorbringen konnte: er sei von der alten scholastischen Psychologie abhängig. Auch Bethe

[1]) Wir glauben, dass Wasmann die beste Erklärung der *vis aestimativa* der Scholastiker gegeben hat; dass dieselbe als ein besonderes Vermögen aufzufassen, ist in der Frage nebensächlich. Die scotistischen Scholastiker fassten nicht einmal den Willen als besonderes Vermögen neben dem Verstande.

und Emmery suchen schliesslich die Weltanschauung unseres nur auf Thatsachen sich stützenden Thierpsychologen und Ameisenforschers für seine Auffassung verantwortlich zu machen!

Weil jedoch der Hauptbeweis Bethe's im „Nichtlernen" der Ameisen liegt, so geht Wasmann auf die verschiedenen Formen des „Lernens" bei den Menschen und den Thieren näher ein.

Bethe sagt:

„Wie Wasmann im Ernste behaupten kann, dass keine Unterschiede zwischen den Lebensthätigkeiten der Ameisen, Bienen usw. und denen der höheren Säuger und Vögel beständen, ist mir ganz unverständlich. Die Ameise bringt Alles, was sie im Leben thut, als angeboren mit zur Welt. Der Hund und der Affe müssen Alles erst lernen, genau wie der Mensch. Sie lernen gehen, sie lernen fressen, und sie lernen unter Anleitung des Menschen oft die complicirtesten Handlungen. Was aber von Allem am wichtigsten ist, sie vermögen selbständig und ohne Belehrung aus unzweifelhaften Erfahrungen heraus ihr Handeln zu modificiren. Das soll Wasmann von den Ameisen nachweisen, es wird ihm nicht gelingen!"

Von alledem ist, wie auch ein Nichtzoologe sofort einsieht, das gerade Gegentheil wahr. Wasmann hat es aber ausdrücklich durch die klarsten, meist von ihm selbst beobachteten Thatsachen bewiesen in „Vergleichende Studien über das Seelenleben bei der Ameise und den höheren Thieren" 1897.

Bethe, Ziegler und andere Thierpsychologen unterscheiden nicht die verschiedenen Formen des „Lernens." Man muss auf Grund der biologischen Thatsachen folgende Formen des „Lernens" unterscheiden:

I. Selbständiges Lernen:

1. Durch instinctive Einübung angeborener Reflexmechanismen, welche durch die Muskelgefühle des Thieres ausgelöst wird. So lernen die Thiere z. B. Gehen.

2. Die neue individuelle Handlungsweise wird durch die selbständige sinnliche Erfahrung des Thieres erworben. So lernen die Ameisen neue Gäste kennen, deren Geruch sie Anfangs feindselig stimmt. Durch die Berührung ihres Mundes mit dem Haarbüschel des Käfers lernen sie, dass es etwas zu lecken gibt, und sie dulden ihn. (Sinnliches Gedächtniss).

3. Durch sinnliche Erfahrung und durch intelligentes Schliessen von früheren auf neue Verhältnisse (sinnliches Gedächtniss und wirkliche Intelligenz).

II. Lernen durch fremden Einfluss:

4. Durch Anregung des Nachahmungstriebes von seiten des Beispieles Anderer.

5. Durch Dressur, durch welche der Mensch anderen sinnlichen Wesen neue Vorstellungs- und Empfindungsassociationen nach seinem intelligenten Plane einprägt.

6. Durch intelligente Belehrung (Unterricht), durch welches ein intelligentes Wesen ein anderes lehrt, nicht blos neue Vorstellungsassociationen unmittelbar zu bilden, sonderen auch neue Schlüsse zu ziehen aus früheren Erkenntnissen.

Daraus folgt:

„1. Nur beim Menschen allein finden sich sämmtliche sechs Formen des Lernens vereint. Bei den Thieren dagegen finden sich je nach dem Grade ihrer psychischen Begabung entweder blos die erste oder die erste und vierte oder die erste, zweite, vierte und fünfte zusammen. 2. Bei den Ameisen sind ebenso wie bei den höheren Thieren die erste, zweite, vierte und fünfte Form des Lernens thatsächlich nachweisbar. Die zweite und fünfte Form ist jedoch bei manchen höheren Thieren in höherem Grade vorhanden als bei den Ameisen. 3. Nur die dritte und sechste Form des Lernens beweisen den Besitz einer wirklichen Intelligenz auf Seite des Lernenden. 4. Da die dritte und sechste Form des Lernens bei den Thieren sich nicht nachweisen lassen, existirt auch kein thatsächlicher Beweis für die Intelligenz« der Thiere. 5. Der von der modernen Thierpsychologie aufgestellte Satz: Das »Lernen durch individuelle Erfahrung ist ein Kriterium der Intelligenz« muss daher als völlig unhaltbar bezeichnet werden. 6. Es ist ebenfalls unhaltbar, das »Lernen durch sinnliche Erfahrung« als Kriterium der sinnlichen Qualitäten hinzustellen (Bethe); denn die erste und vierte Form des Lernens beruhen nicht auf der sinnlichen Erfahrung des Individuums, setzen aber trotzdem bereits das Vermögen der einfachen sinnlichen Empfindung und der einfachen Sinneswahrnehmung voraus.“ [1])

VII.

Schlussergebniss.

Damit ist der rechte Mittelweg zwischen der „Intelligenz“ der Thiere und dem blosen Reflexmechanismus gefunden.

„Die Thiere besitzen zwar einerseits keine Intelligenz und stehen daher weit unter dem Menschen; aber sie sind andererseits ebensowenig blose Reflexmaschinen, weil sie ein sinnliches Erkenntniss- und Begehrungsvermögen besitzen und durch sinnliche Erfahrung Manches lernen können, wodurch sie ihre instinctive Handlungsweise modificiren.“

Zu diesem Resultate führen nicht Abhängigkeit von scholastischer Psychologie oder theistischer Weltanschauung, wie man sich nicht scheut zu behaupten, sondern lediglich unbefangene Beobachtung und Beurtheilung der biologischen Thatsachen. Um dieselben den Forderungen der Wissenschaft entsprechend alle durchzugehen, müsste man, wie Wasmann

[1]) S. 111 f. Der darwinistische Romanschreiber Carus Sterne (Ernst Krause) spricht den hochverdienten Zoologen Altum und Wasmann die Fähigkeit ab, in der Thierpsychologie ein Wort mitzusprechen, da sie nicht verheirathet und also für die Liebesverhältnisse der Geschlechter bei den Thieren kein Verständniss hätten! Das wird jedenfalls bei heirathslustigen Leserinen starken Eindruck machen!

sagt, Bände schreiben. Dahin gehören der Nestbau, sowohl die verschiedenen specifischen Formen wie die mannigfaltigen individuellen Modificationen desselben, welche durch wechselnde äussere Verhältnisse veranlasst und verschiedenen Bedürfnissen angepasst werden; die verschiedenen Formen des Nahrungserwerbes, und die Abhängigkeit desselben nicht blos von erblichen, organisch-psychischen Gesetzen, sondern auch von der Sinneserfahrung der einzelnen Ameisen, das Züchten der Blatt-, Schild- und Wurzelläuse, sowie gewisser exotischer Cercopiden, Membraciden und Fulgariden, und die Zucht von „Honigraupen." Ferner die Pflege und Zucht von Gästen aus der Ordnung der Käfer, deren Exudatorgane, flüchtige ätherische Oele absondern, als Leckerbissen für die Ameisen.[1]) Beim Nahrungserwerbe sind die lebendigen „Honigtöpfe", die Benutzung der extranuptialen Nektarien von myrmekophilen Pflanzen, die Getreidevorräthe der körnersammelnden Ameisen, die Pilzgärten der pilzzüchtenden Ameisen, ihre Jagden auf Beutethiere zu bemerken. Besondere Aufmerksamkeit verdienen die Raubameisen, welche Puppen fremder Arten rauben, um sie als „Sklaven" zu erziehen, oder regelrechte Raubzüge unternehmen, um Beute oder Sklaven zu machen. Nicht minder beweisen unwiderleglich die psychischen Fähigkeiten der Ameisen die wunderbar sorgvolle und verständige Brutpflege in ihren mannigfachen Phasen und Formen und der damit zusammenhängende Adaptionsinstinct, der jene Sorge auch auf fremde Thiere, ja selbst leblose Objecte[2]) ausdehnt, die Beziehungen der Ameisen untereinander und zwischen verschiedenen Colonien, die Symbiose zwischen verschiedenen Nestern und Kolonien, die gemischten Ameisennester usw.

Wasmann ist so weit entfernt, sich durch psychische Rücksichten wie die modernen Thierpsychologen von darwinistischem Schlage es thun, bei der Beurtheilung der Thatsachen leiten zu lassen, dass er vielmehr weitgehende Zugeständnisse an die Descendenztheorie macht, wo es die Thatsachen zu erheischen scheinen. So hatte unser Forscher früher die sämmtlichen vier mitteleuropäischen *Dinarda*-Formen für gute Arten gehalten; jetzt glaubt er sie als blose Rassen bezeichnen zu sollen, und ihre morphologischen und biologischen Verschiedenheiten durch Anpassung

[1]) Dies beweist streng für ihr Erkenntniss- und ihr Strebevermögen; aber da sie auch ihre gefährlichsten Feinde zu ihrem Verderben so gross füttern, so beweist das nicht nur den Mangel aller Intelligenz, sondern widerlegt auch die Selectionslehre. Denn diese kann nur Nützliches überlebend lassen. — [2]) Bei Gefahren ziehen und schleppen sie nicht nur ihre Gefährtinen, die Königinen, und ihre Gäste, sondern auch Nahrung wie Blattlauseier mit. Die Arbeiterinen nehmen auch Stücke des Pilzmaterials aus ihren Pilzgärten bei Ueberschwemmungen mit. Das beweist nach vielem offenbar „Intelligenz"; aber jedenfalls retten sie alles, was ihnen durch ihre psychische Fähigkeit angenehm ist.

an den Nestbau und die Körpergrösse ihrer Wirthe erklären zu können. Die „Anpassungscharaktere" der Myrmekophilen und Termitophilen, welche gerade Wasmann eingehend dargelegt hat, glaubt er auf eine wirkliche Stammesentwickelung zurückführen zu sollen. Die Käfer sind geologisch älter als die Ameisen und Termiten; diese konnten also vor deren Auftreten keine Gemeinschaft mit ihnen pflegen. Freilich reicht die blose „Naturzüchtung" mit ihrer Personal-, Histonal- und Germinalselection nicht aus, „wenn man nicht zugleich ein actives Anpassungsvermögen der betreffenden Ameisengäste annimmt, welches auf bestimmt gerichtete, organisch-psychische Entwickelungsgesetze zurückzuführen ist."

Unseren modernen Thierpsychologen aber muss man immer wieder die Mahnung des grossen Zoologen R. Leuckard, die er als Präsident der deutschen zoologischen Gesellschaft in seiner Eröffnungsrede der ersten Generalversammlung der Gesellschaft ausgesprochen und begründet hat, zurufen: dass man den Werth einer zoologischen Arbeit nicht einseitig nach ihrem Verhältnisse zur Entwickelungstheorie beurtheilen dürfe.

Uebrigens hat auch ein hervorragender Ameisenforscher, nebst Wasmann wohl der bedeutendste, der aber sonst gar nicht unseren Standpunkt über das Seelenleben der Thiere theilt, sich auf das entschiedenste gegen Bethe zu Gunsten Wasmann's ausgesprochen. Er nennt das Werk Bethe's eine „ebenso selbstbewusste, wie unlogische Schrift." „Auf die Denkfehler und die Unkenntniss erster philosophischer Grundsätze von Seiten Bethe's hier näher einzutreten, ist um so überflüssiger, als dieselben von E. Wasmann meisterhaft nachgewiesen und überhaupt die ganze Frage mit ebenso grosser Klarheit und Ausführlichkeit als Sachkenntniss und Erfahrung behandelt worden ist."[1])

[1]) Gehirn und Seele. 5. u. 6. Aufl. Bonn 1899. Vgl. auch das eingehende Referat über Wasmann in „Nat. u. Offenb." 1900. 3. Heft. S. 181 ff. vom Zoologen Prof. Dr. L. Katharíner.

Recensionen und Referate.

Repetitorium der Philosophie für Studirende der katholischen Theologie. 4 Hefte. (Nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie.) Mainz, Kirchheim. 1899. *M.* 2,55.

Ein Repetitorium der Philosophie wird von allen denjenigen mit grosser Freude und Dankbarkeit begrüsst werden, welche in der Lage sind, bei ihrem philosophischen Studium ein umfangreicheres Hand- oder Lehrbuch, wie etwa das von † A. Stöckl, gebrauchen zu müssen. Es war daher ganz gewiss ein sehr glücklicher Gedanke, ein solches Repetitorium den Studirenden der Philosophie zu beschaffen. Nun kann man darüber streiten, nach welchen leitenden Gesichtspunkten und Grundsätzen man bei Anlage desselben am besten und richtigsten verfahre. Uns hätte es am meisten angesprochen, und es dürfte auch vielleicht das allein richtige sein, wenn das Repetitorium, entsprechend seinem Namen, so eingerichtet worden wäre, dass man nach Anleitung desselben nicht blos die Philosophie überhaupt, sondern auch insbesondere die nach der Darstellung von Stöckl leicht und vollständig repetiren könnte. Darum hielten wir es für das sachgemässeste, das Repetitorium auf einen mehr oder weniger genauen Auszug aus dem Lehrbuch der Philosophie von Stöckl zu beschränken, so dass nichts Hauptsächliches, am wenigsten dies oder jenes ganze Kapitel übergangen würde. Freilich erhält dadurch der Inhalt des Repetitoriums das Gepräge des Aphoristischen und Rhapsodischen, insofern es sich vielfach in abgebrochenen Sätzen bewegt, gewinnt aber dadurch ungemein an Kürze und Uebersichtlichkeit, und beides dürfte doch im Zwecke eines Repetitoriums liegen.

Nun hat aber das vorliegende Repetitorium dem Erforderniss der Kürze oder Abkürzung unserer Meinung nach nicht genügende Rechnung getragen. Abgesehen von einigen Stellen (z. B. Kosm. S. 4 Z. 11 ff.), welche als Muster für die meisten andern gelten könnten, geht das Repetitorium etwas zu sehr in die Breite, zum theil dadurch, dass es beinahe alle seine Definitionen wörtlich aus Stöckl herüberholt, zum theil dadurch, dass es an manchen Orten (z. B. Ont. 18. 21 ff.; Kosm. 10. 33 ff., 18. 12 ff., 23. 4 ff.; Psych. 4.

1 ff., 18. 11 ff., 36. 6 ff.) die Darstellung etwas zu ausführlich gestaltet, ja sogar zuweilen noch ausführlicher, als Stöckl, zumal dann, wenn Stöckl es unterlässt, ein passendes Beispiel anzuführen (z. B. Log. 25. 17 ff., 27. 1 ff.; Ont. 3. 6 ff., 10. 8 ff., 12. 9 ff.; Kosm. 21. 24 ff.; Psych. 14. 9 ff. 32. 1 ff., 33. 7 ff., 44. 20 ff.) Bei dieser Gelegenheit möge die unmaasgebliche Bemerkung gestattet sein, dass man in einem Repetitorium wohl an keiner Stelle die Anführung eines Beispiels erwartet, am wenigsten eines Beispiels, welches sich von dem des zu grunde gelegten Lehrbuchs unterscheidet. — Im Gegensatze zu dem soeben hervorgehobenen Mangel an Abkürzung sind dann andere Abschnitte der vier Hefte allzusehr abgekürzt worden, und zwar dadurch, dass sie, vielleicht als minderwerthig betrachtet, einfach übergangen wurden, z. B. Log. 29 f. der Abschnitt über 3 Modi der 2,, 5 der 3. und 4 der 4. Schlussfigur, 31 der über den conjunctiven und divisiven Schluss, 40 der über den apriorischen und aposteriorischen Beweis, 43 der über den logischen Charakter und die Beweiskraft der Induction usw. Zieht man all dies in Betracht, so hätte es sich vielleicht empfohlen, statt des Titels „Repetitorium der Philosophie“ den andern zu wählen: „Compendium oder Elemente der Philosophie“, wie ja die 4 einzelnen Hefte, in welche das Repetitorium zerfällt, auch „Elemente der Logik“ usw. benannt werden. Allein ein solches Compendium hatte Stöckl selbst schon auf Grundlage seines „Lehrbuchs der Philosophie“ geschrieben.

Das vorliegende Repetitorium ist seinem Titel zufolge für Studirende der katholischen Theologie bestimmt. Es scheint, als ob der Vf. desselben in diesem Zwecke den Grund gefunden hat, den Rahmen des Repetitoriums auf die 4 Disciplinen der Philosophie: Logik, Ontologie, Kosmologie, Psychologie zu beschränken. Wenn wirklich an dieser oder jener höhern katholischen Lehranstalt während des sog. philosophischen Cursus nur diese Disciplinen vorgetragen werden, um dann von den übrigen so viel, als nöthig und möglich, mit den entsprechenden theologischen Fächern zu verweben, so hatte der Vf. recht, seinem Repetitorium so enge Grenzen zu ziehen. Aber es gibt doch ganz gewiss, und vielleicht viele, katholische Lehranstalten, an welchen sämmtliche philosophischen Disciplinen docirt werden, und hält man dies vor Augen, so ist das Repetitorium mit Unrecht auf die vier genannten Disciplinen berechnet.

Wie das Titelblatt besagt, ist das Repetitorium „nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie“ bearbeitet. Und in der That schliesst es sich im grossen und ganzen an dies Lehrbuch an, nicht blos den Gedanken und ihrer Reihenfolge, sondern sehr oft auch dem Wortlaute nach (vgl. z. B. Log. 7. 12 ff., 23. 7 ff. u. 30 ff; Ont. 5. 12 ff., 13. 32 ff., 23. 5 ff.; Psych. 33. 32 ff., 57. 22 ff.), besonders in den vielen, vielen Definitionen (s. oben), so zwar, dass es selbst einen Ausdruck, der in dem Lehrbuch gang und

gäbe, aber offenbar falsch ist, einigemal anwendet; wir meinen den Ausdruck: ausscheiden bezw. Ausscheidung (Log. 34. 32, 53. 14; 36. 28), den es im Sinne von: zergliedern, zerlegen, auseinanderlegen (ebend. 37. 16, 18, 20) gebraucht. — Es weicht aber auch in mancherlei Dingen von dem Lehrbuch Stöckl's ab. Nur das Hauptsächlichste davon möge hier erwähnt werden. An erster Stelle sei der Abweichungen von Stöckl gedacht, welche der ungenannte Verfasser des Repetitoriums, wahrlich nicht zum Nachtheil desselben, sich gestattet hat, vielleicht auch im Interesse der Sache sich gestatten zu müssen geglaubt hat, um dafür anderen ebenfalls nicht genannten Autoren zu folgen, vermuthlich deshalb, weil es Stöckl unterlassen hatte, sein Lehrbuch in den betreffenden Materien auf den Höhepunkt der neuesten Wissenschaft zu erheben, so namentlich in dem Kapitel über die äusseren Sinne und den Process der sinnlichen Wahrnehmung (Psych. 9 ff.). Sodann sei darauf hingewiesen, dass das Repetitorium die behandelten Disciplinen und Materien, was man allerdings nicht erwarten sollte, zuweilen in sehr veränderter Ordnung aufführt. So eröffnet Stöckl die Philosophie nach einer Einleitung in dieselbe mit der Psychologie bezw. mit jenem Theil derselben, welchen er als psychologische Dynamilogie bezeichnet, und behandelt sie „in didaktischem Interesse“ für sich allein, während das Repetitorium diesen Theil der Psychologie als empirische mit der rationellen Psychologie vereinigt und beide an den Schluss der behandelten Disciplinen setzt. Stöckl handelt über den Habitus an richtiger Stelle, nämlich gleich zu Anfang seiner psychologischen Dynamilogie, das Repetitorium dagegen bringt darüber einen eigenen Tractat, den es allerdings ganz gut erweitert, mitten zwischen der empirischen und der rationellen Psychologie (Psych. 43 ff.). Bei Stöckl folgt auf die Logik als eigene Disciplin die Erkenntnisstheorie oder Noëtik, welche im Repetitorium unter dem Namen Erkenntnisslehre als Anfang zur Psychologie erscheint und zudem auf einige wenige Paragraphen reducirt ist. Stöckl behandelt die Frage nach der „Freiheit der Wissenschaft“ am Schlusse seiner Erkenntnisstheorie, wohin sie auch vielleicht gehören dürfte, während ihr das Repetitorium einen isolirten Abschnitt am Schlusse der Psychologie widmet.

Zum Schlusse möchten wir noch auf einige Einzelheiten aufmerksam machen, welche sich als Abweichungen von Stöckl bezw. als Unrichtigkeiten in das Repetitorium eingeschlichen haben. Als Abweichungen von Stöckl möchten wir es betrachten, wenn das Repetitorium, um bei der Psychologie zu bleiben, z. B. S. 1. 13 f., 2. 1 f., 47. 1 u. 3 von einer empirischen und rationellen Psychologie redet, S. 5. 30 blos zwei Hauptseelenvermögen unterscheidet, S. 9. 8 u. 13. 6 die Namen äussere und innere Sinne von dem hl. Thomas adoptirt, S. 13. 23 das Gefühl der Kälte usw. durch den Gemeinsinn vermittelt werden lässt, S. 20. 8 ff. den thätigen

und möglichen Verstand als numerisch ein und dasselbe Vermögen hinstellt, S. 29. 5 ff. in beiden sinnlichen Begehrungsvermögen die concupiscibele und die irascibele Bewegung annimmt, S. 33. 23 ff. das Gemüth ein sinnliches Begehren sein und doch im höheren Erkennen und Wollen wurzeln lässt, S. 36. 23 das Gefühl als Instinct zur sinnlichen Urtheilskraft rechnet. Und Unrichtigkeiten sind es doch wohl, um sie wiederum blos aus der Psychologie herzuholen, wenn es z. B. heisst: S. 4. 6 der Sinn (st. das Fleisch) gelüstet, 16. 27 in ihren Geist (st. in ihr Gedächtniss), 17. 5 denken (das Gedächtniss?), 33. 18 die Thränen (= Gemüthsbewegungen?). 51. 19 daraus folgt (keineswegs, sonst gälte es auch bei der Thierseele), 65. 15 oder reflexiv und bewusst (wir abstrahiren immer unbewusst). Auch dürfte man die Behauptung (S. 60. 25 bezw. 61. 13): „sind bezw. ist von der Kirche verboten" solange für eine Unrichtigkeit halten, bis das Datum des Verbots genau angegeben werden kann.

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Psychologia rationalis in usum scholarum. Auct. B. Boedder S. I. Ed. altera, aucta et emendata. Freiburg i. B., Herder. 1899. 8. XVII, 422 p. *M.* 4.

Das vorliegende Werk bildet einen Theil des *Cursus philosophicus*, ebenso wie die von demselben Vf. herausgegebene *Theologia naturalis*. Beide Bücher sind aus den Vorlesungen des Vf.'s in der Ordensschule hervorgegangen. Dieser Umstand allein bürgt schon für die Zuverlässigkeit der Doctrin und die Klarheit der Darstellung.

Die Anordnung des Stoffes ist in beiden Auflagen im ganzen die gleiche. Derselbe wird in zwei Büchern behandelt: Das erste: „Ueber die Thätigkeiten und Fähigkeiten der menschlichen Seele" bespricht in fünf Kapiteln zunächst die allgemeinen Grundsätze über die Unterscheidung der Seelenkräfte; dann die äusseren und die inneren sinnlichen Erkenntnissfähigkeiten, die Verstandes- und die Willensthätigkeiten und endlich die Vermögen und Fähigkeiten in ihrer Beziehung zur Seele. Im zweiten Buche: „Ueber die Natur der Seele" — wird behandelt in zwei Kapiteln: Die Einfachheit, die Geistigkeit, die Unsterblichkeit der Seele; ihre substantielle Vereinigung mit dem Leibe, ihr Ursprung und endlich die menschliche Persönlichkeit. Im Anhang werden dann noch einige aussergewöhnliche Seelenerscheinungen besprochen: Die Geistesstörung, der Hypnotismus, Gedankenlesen, Offenbarungen, Spiritismus.

Im Vergleich zur ersten Auflage hat diese neue 78 Seiten an Umfang gewonnen. Wesentliche Aenderungen oder Zusätze sind wohl nicht zu verzeichnen. Die Zahl der Thesen (43) ist dieselbe, nur sind dieselben in der neuen hie und da etwas schärfer gefasst. Die Thesen 19 und 21

haben nicht nur den Platz gewechselt, sondern auch den Lehrinhalt; die erste Auflage nahm keine reelle Unterscheidung zwischen *species impressa* und *expressa* an, während die neue Auflage einen reellen Unterschied als wahrscheinlicher annimmt, im engeren Anschluss an den hl. Thomas. Die Zusätze in der neuen Auflage betreffen vor allem die Thatsachen der Psychophysik und Physiologie (§ 2, cap. I.); ferner (§ 4 u. 5, cap. III.) die Abhandlung über die *species impressa* und *expressa*, über die Unterscheidung zwischen *intellectus agens* und *possibilis*; ferner (art. 8, cap. IV.) über die Affecte der Seele; endlich der ganze Anhang über die aussergewöhnlichen Erscheinungen im Seelenleben. Wenn diese Zusätze auch keine wesentlichen Fragen der Psychologie betreffen, so sind sie doch von Interesse und geeignet, über die Natur der menschlichen Seele und ihren Zusammenhang mit dem Leibe und der Sinnesthätigkeit helleres Licht zu verbreiten. Es war daher ein glücklicher Gedanke, das Handbuch in diesem Sinne zu erweitern und so dessen Werth zu erhöhen. Durch diese Erweiterungen ist Vf. den vom Herrn Recensenten der ersten Auflage im Phil. Jahrb. 1895, S. 438 geäusserten Wünschen gerecht geworden, wenigstens soweit dies von seinem scholastischen Standpunct aus möglich war. Freilich den *sensus internus* der alten Schule konnte er mit dem Bewusstsein der neueren Psychologie nicht identificiren, wie der Herr Recensent dies zu wünschen schien.

Sollte ich einige Gedanken oder Wünsche ausdrücken dürfen, so wären es folgende. Ich würde eine etwas andere Anordnung des Stoffes vorschlagen. Da nämlich die Wissenschaft die Erkenntniss ihres Gegenstandes aus seinen Ursachen ist, so scheint mir die Eintheilung nach der dreifachen Ursache entsprechender und übersichtlicher: 1. *Causa formalis*: Fähigkeiten (sinnliche und geistige) und Natur der Seele (Geistigkeit, substantielle Vereinigung, Persönlichkeit); 2. *causa efficens*: Ursprung (des Leibes, der Seele, Einheit des Menschengeschlechtes); 3. *causa finalis*: Bestimmung des Menschen (hinieden, jenseits — Unsterblichkeit). — Ferner würde ich es vorziehen, die mehr erkenntniss-theoretischen Abhandlungen über Ursprung und Object der Ideen, über Urtheils- und Schlussbildung ganz aus der Psychologie auszuscheiden und nach Stöckl's und Egger's Vorgang als speciellen Theil in der Erkenntnisslehre zu behandeln. Dadurch würde die Darstellung der Psychologie als Lehre von der Seele meines Erachtens an Uebersichtlichkeit viel gewinnen. So würde man auch eine bessere Unterlage für den Beweis der Geistigkeit des Intellectes haben; denn dieser Beweis muss in erster Linie aus dem Object der geistigen Thätigkeit geführt werden. In der Anordnung des Verfassers aber werden die hier grundlegenden Fragen über Ursprung und Object der Ideen, sowie die Urtheils- und Schlussbildung erst später behandelt. — Endlich hätte ich

gern gesehen, wenn bei der Frage über die Natur der Seele zunächst ihre Substantialität bewiesen worden wäre, da dieselbe gerade heute von den „Parallelisten", z. B. Wundt, Paulsen, Jodl usw. so vielfach geleugnet wird. Auch würde ich die Frage der menschlichen Persönlichkeit gleich bei der substantiellen Vereinigung von Leib und Seele behandelt haben, nicht erst nach dem Ursprung der Seele. Freilich darf man nicht vergessen, dass Vf. bezüglich der Wahl und Disposition des Stoffes nicht ganz frei war, sondern auf die andern Mitarbeiter des *Cursus philosophicus* Rücksicht nehmen musste. Der Leser wird übrigens bemerken, dass die eben ausgesprochenen Wünsche, auch wenn sie berechtigt sein sollten, dem Werth des Lehrbuches an sich keinen Eintrag thun. Gern stimme ich dem Urtheil des Herrn Recensenten der ersten Auflage bei: „Sowohl vom philosophischen wie vom pädagogisch-didaktischen Standpunkte gebührt diesem Compendium als Lehrbuch der thomistischen Philosophie jedes Lob!"

Trier. **Dr. Chr. Willems.**

Das Reich des Geistes und des Stoffes. Von Dr. Alois Otten. Paderborn, Schöningh. 100 S. *M.* 2,20.

Diese Abhandlung bildet das 3. Heft des 1. Bandes der von der »Leo-Gesellschaft« herausgegebenen „Apologetischen Studien", welche seit dem Jahre 1899 im Verlag von Mayer & Co. in Wien erscheinen. Dass der Vf. mit dem in dem Titel angedeuteten Gegenstand seiner Untersuchung ein eminent apologetisches Thema gewählt habe, wird Niemand in Zweifel ziehen können, der den Radicalismus der Gegenwart in seinen Angriffen auf die Grundlagen des christlichen Glaubens kennt. Wie die Existenz des lebendigen. überweltlichen Gottes, so wird die Existenz der überstofflichen Seele mit allen Mitteln, mit demAu gebot eines Scharfsinnes und eines Eifers bekämpft, der für die Vertheidiger der Wahrheit fast beschämend ist. Wir begrüssen daher die vorliegende Abhandlung als höchst zeitgemässe Einzelstudie, die im Kampf um die Seele mit den angesehensten Gegnern, namentlich mit dem „actualistischen" W. Wundt und mit dem „evolutionistischen" Fr. Jodl eine Lanze bricht, indem sie von dem gemeinsamen Bekenntniss ausgeht, dass die psychischen und die physischen Erscheinungen im Menschen ganz verschiedene sind. Während aber die Gegner aus dieser von ihnen anerkannten Verschiedenheit der Erscheinungen die Unmöglichkeit zu begründen sich abmühen, dass zwischen den beiderseitigen Reihen von Erscheinungen die Beziehung der Wechselwirkung bestehen könne, geht der Verfasser auf jene Verschiedenheit selbst tiefer ein, um eine nicht nur äussere, durch unser Unvermögen bedingte, sondern auch innere, ontologische Unmöglichkeit, die psychologischen und

die physiologischen Vorgänge als dem Sein nach identische Erscheinungen gelten zu lassen, durch Gegenüberstellung ihrer objectiven, wesentlichen Gegensätze festzustellen und dadurch zur Anerkennung des Doppelreiches „Geist und Stoff“ zu nöthigen. Die Bezeichnung „Geist“, welche, wie der Autor selbst in der „Vorrede“ bemerkt, „gewöhnlich auf das Gebiet der höheren psychischen Thätigkeiten eingeschränkt wird“, steht dabei „für die ganze Summe des Seelischen“ im Menschen. Ob diese Erweiterung des Begriffes „Geist“ statthaft sei, möchten wir denn doch bezweifeln. Zunächst dürfte schon eine Summirung von menschlichen Thätigkeiten, auch blos der höheren psychischen Thätigkeiten, mittelst des Substantivums „Geist“ bedenklich erscheinen. Die Substanz der menschlichen Seele ist „Geist“, ihre höheren Thätigkeiten sind geistig oder Geistiges. Dann aber scheint uns das Geistige und das Sinnliche im Menschen im Kampfe mit den Gegnern der Substantialität der Menschenseele scharf auseinandergehalten werden zu müssen, weil wir das Sinnliche mit den Thieren gemein haben, die Thierseele aber *totaliter* im *compositum* aufgeht. Dass auch die sinnlichen Wahrnehmungen und das sinnliche Begehren psychische Thätigkeiten sind, die ein immaterielles Princip fordern, hat Vf. für jeden vorurtheilsfreien Leser, der ihm in seinen feinsinnigen Ausführungen folgen kann, schlagend bewiesen. Packender und überwältigender sind allerdings, wie leicht begreiflich, diejenigen Beweise für die Existenz der immateriellen Welt, welche aus den geistigen Thätigkeiten unserer Seele, aus der Erkenntniss des Verstandes und dem freien Streben des geistigen Willens geführt werden. Lobend heben wir noch hervor, dass Vf. nicht müde wird, die einschlägigen Aufstellungen der obengenannten Gegner Jodl und Wundt für seine Zwecke zu verwerthen, und dass er stets darauf bedacht bleibt, seine philosophische Werthung des erfahrungsmässig Gegebenen durch die bezüglichen, ebenso einleuchtenden als tiefen Aussprüche des hl. Thomas zu beleuchten. Wir wünschen der werthvollen Arbeit zahlreiche Leser.

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. Von Dr. theol. Ph. Kneib. Mainz, Kirchheim. 1898. 73 S.

Von Seite 1—6 handelt der Vf. über Freiheit und Causalität. Freiheit wird definirt als Hervorgang der Thätigkeit aus der thätigen Ueberlegung und ursächlichen Selbstbestimmung. Damit soll gesagt sein, dass der menschliche Wille nicht unabhängig vom Causalitätsgesetz sei. Die Ursächlichkeit in der Form der Selbstbestimmung, nicht etwa die äussere physich-nothwendige Succession ist die höchste Erfüllung und der klarste Erweis der Ursächlichkeit überhaupt. Es besteht ein wesentlicher Unter-

schied zwischen Geist und Natur. So wenig als man aus der Natur ein Analogon der Erkenntniss aufzeigen kann, ebensowenig darf man die Thätigkeit des Willens mit mechanischer Causalität vergleichen. S. 8 heisst es: Nicht der Mangel an Beweggründen macht die Freiheit aus und verbürgt sie; frei ist die Handlung dann, wenn sie aus geistiger Werthschätzung hervorgeht. Es kommt also bei der Freiheit nicht auf das Können oder Nichtkönnen an, sondern auf die geistige Werthschätzung, welche das bewegende Element gewissermaassen fernhält und sich dann selbst in der Erkenntniss und mit der Erkenntniss bewegt.

Im zweiten Kapitel (S. 11—29) wird bewiesen, dass Verantwortlichkeit, Gewissen und Reue nur unter der Voraussetzung der Freiheit erklärt werden können. Es ist falsch, dass man ursprünglich die Handlungen nur als nützlich und schädlich, und erst durch Erziehung als gut oder schlecht unterschied. Vielmehr ist erwiesen, dass allen Völkern ein gewisser Kernbestand von sittlicher Werthschätzung eigen ist. Dies geht insbesondere aus dem allgemeinen Gefühl der Pflicht hervor, welches sich geltend macht, auch wenn die grösste Unlust damit verbunden ist. Die Autorität der sittlichen Werthschätzung und des Pflichtgefühls ist eine sehr grosse, lässt sich aber auf keine andere Weise erklären, als wenn man die Selbstthätigkeit verursacht sein lässt durch ein Werthurtheil über einen inneren absoluten Werth einer That; nicht die Selbstliebe, nicht die Humanität, auch nicht der Hedonismus kann eine Erklärung bieten.

Wohl können Lustgefühle auch zu sittlichem Handeln führen, aber wenn dieselben allein maasgebend sind, kommt der Mensch nicht über einen physischen Werth der Handlung hinaus. Wenn sich jedoch mit dem Lustgefühl sittliche Beweggründe verbinden, so kommt auch eine sittliche That zustande. Man braucht nicht mit Kant Sittlichkeit und Lust von einander zu trennen. Das befriedigende Hochgefühl sittlichen Thuns wird sich wohl kaum von der Sittlichkeit ausschliessen lassen. Vor der That tritt das Pflichtgefühl mit unverletzlicher Majestät auf. Nach der That wird es Verantwortlichkeitsgefühl genannt und ist besonders vernehmlich als Vorwurf, als Schamgefühl und Reue. Wie könnten diese physologischen Vorgänge erklärt werden ohne die Annahme der Freiheit? War ich gezwungen, etwas zu thun, so ist ein innerer Vorwurf unbegründet, ich habe nicht nothwendig, mich zu schämen und noch viel weniger, Reue zu erwecken. Kant hat hier am meisten geschadet, als er die Behauptung aufstellte: Die Reue und der Tadel können nur auf die Charakteranlage, nicht aber auf die einzelne That sich beziehen, denn die Anlage sollte wohl anders sein, aber nicht die daraus mit Nothwendigkeit sich ergebende That.

Im 3. Kap. (S. 30—50) sucht der Verfasser die Ansichten der Deterministen Rée, Wundt, Baumann, Darwin, u. s. f. zu widerlegen, was immer von dem Grundsatz der Selbstbestimmung auf Grund des inneren sittlichen Werthes einer That geschieht. So stellt der Vf. das menschliche Handeln unter das Causalitätsgesetz und rettet zugleich die Menschenwürde und die sittliche Verantwortlichkeit, welche beide nach dem Determinismus verloren gehen.

Im 4. Kap. fragt der Vf.: Woher das Verantwortlichkeitsgefühl? Es kann nur von einer über dem Menschen stehenden Persönlichkeit herrühren, welche als höchstes Gut Ausgangspunkt und Ziel der Sittlichkeit ist.

Auffallen muss beim Durchlesen des Buches, dass der Vf. mit Ausnahme des H. Professors Schell keinen einzigen katholischen Moralisten citirt, dass dagegen der Materialist Jodl ein ungemein hohes Ansehen geniesst und eingehend studirt worden ist. Wir halten dafür, dass ein Philosoph, der die Freiheit leugnet, nicht viel bieten kann, wenn man dieselbe beweisen will. Auch Schell's Ansichten geben bekanntlich sehr zu denken. Will man also die Freiheit des Menschen einwurfsfrei begründen, so muss man sich an Autoritäten halten, bei denen die wahre Lehre rein und ungetrübt zu finden ist, andernfalls könnte man seine Meinung, vielleicht unfreiwillig, auf Sand bauen.

Hechingen. **W. Ott.**

Kritik des Hedonismus. Von Dr. Heinr. Gomperz. Stuttgart, Cotta. 1898. 121 S.

Der Vf. bemerkt in seinem Vorwort, dass „die wenigen Bogen dem Leser keine leichte und erfreuliche Lectüre sein werden". Diese Worte bestätigen sich, wenn man folgende Einleitung liest:

„Unter dem Namen »Hedonismus« (Lustlehre) fasst man jene Ansichten zusammen, die dahin gehen, Lust und Leidlosigkeit des Einzelnen oder der Gesammtheit seien entweder die einzig möglichen, oder doch die einzig billigenswerthen Ziele menschlichen Wollens und Handelns. Je nachdem in diese Begriffsbestimmung »der Einzelne« oder »die Gesammtheit« »möglich« oder »billigenswerth« eingesetzt wird, scheinen sich vier Formen des Hedonismus unterscheiden zu lassen; doch bleiben, da eine davon — die das Gesammtwohl für das einzig mögliche Willensziel erklärte — niemals vertreten worden ist, nur drei als Gegenstand unserer Betrachtung übrig: die eine, wonach der Wille jedes Menschen nur auf seine eigene Lust und Leidlosigkeit gerichtet sein könnte: eine Ansicht, die offenbar nicht in die Sittenlehre, sondern in die Seelenlehre gehört, und die wir deshalb den psychologischen Hedonismus nennen wollen; die anderen, wonach nur solche Handlungen, die auf die eigene Lust oder Leidlosigkeit zielen, gebilligt werden sollen: eine ethische Ansicht, die wir

— zur Entgegensetzung gegen die folgende — als den individualistischen Hedonismus bezeichnen; endlich die dritte, wonach nur solche Handlungen Billigung verdienen, die auf die Lust oder Leidlosigkeit der Gesammtheit gerichtet sind: diese Ansicht, die auch collectivistischer Hedonismus heissen könnte, nennen wir mit ihren modernen Vertretern den Utilitarismus" (S. 1).

Man muss schon recht sorgfältig nachdenken, wie aus dem reichlich mit Anführungszeichen versehenen Obersatz die langen Untersätze folgern. Noch mehr zu denken gibt folgende Ausführung:

„Es ist aber klar (!), dass der psychologische Hedonismus mit den beiden Formen des ethischen entweder vereinigt oder nicht vereinigt werden kann. Im Falle der Vereinigung sind zwei, im Falle der Nichtvereinigung drei Standpunkte denkbar. Diese fünf möglichen hedonischen Standpunkte sind die folgenden: 1. Es wird zwar der Wille nur durch das Streben nach Lust bestimmt, allein als sittliches Maas gilt keine hedonische Erwägung; 2. der Wille geht zwar auch aus anderen als hedonischen Beweggründen hervor, doch ist seine Entschliessung nur dann ethisch werthvoll, wenn sie auf die handelnde Lust des Subjectes zielt; 3. wie bei 2., nur dass an die Stelle des handelnden Subjectes die menschliche Gesammtheit gesetzt wird; 4. es zielt zwar jede Willenshandlung auf die Lust des Subjectes, sittlich zu billigen ist aber nur jene Handlung, die dessen grösstmögliche Lust zu vermehren geeignet scheint; 5. der Wille strebt stets nach der Lust des Subjectes, seine Entscheidung hat aber nur dann ethischen Werth, wenn sie gleichzeitig die grösstmögliche Lust der Allgemeinheit zu befördern die Tendenz hat" (S. 2).

Demnach gibt der Vf. seiner Schrift folgende Eintheilung: I. Natur und Bedeutung von Lust und Leid im allgemeinen. II. Der psychologische Hedonismus. III. Der individualistische Hedonismus. IV. Der Utilitarismus.

Als Resultat seiner Untersuchung gibt er an:

„Lust und Leid sind die Urphänomene des Bewusstseins: Sinneswahrnehmungen und Willenshandlungen haben sich aus ihnen entwickelt.

„Sie sind auch die ursprünglichsten Bestimmungsgründe aller Thätigkeiten: Diese haben aber zum theile als Trieb- und ideogene Willenshandlungen, sowie als Zielsetzungen sich von ihnen weniger oder mehr unabhängig gemacht.

„Ihre Function ist es geblieben, in Zuständen, die eine Orientirung des Willens zweckmässig erscheinen lassen, und in denen andere Arten der Orientirung nicht möglich sind, den Willen im Dienste der Individual- und Arterhaltung und Entwicklung zu bestimmen (Unrichtigkeit des psychologischen Hedonismus).

„Eine auf die Vermehrung der Lust und auf die Verminderung des Leides zielende (hedonische) Ethik ist abzuweisen" (S. 120).

Im zweiten Abschnitt wird ausgeführt, der psychologische Hedonismus gehe dahin, künftige Lust und Leidlosigkeit des Handelnden seien die einzigen Zwecke, deren Vorstellung den Willen als Motiv in Thätigkeit setzen könne. Der Vf. meint, in gewissen Fällen sei diese Motivirung der menschlichen Handlungen richtig, in anderen Fällen sei sie falsch und in wieder anderen zweifelhaft. Bei den sogen. Triebhand-

lungen, z. B. Essen und Trinken, ist es zweifelhaft, ob die Lust das einzige Motiv sei, denn die Lust ist nicht die Ursache der Begierde, sondern die Begierde geht der Lust voraus. Bei den Handlungen nach fixen Ideen oder infolge von Suggestion, bei Nachahmungen und Gewohnheiten, endlich bei Handlungen, die nur als Mittel zu einem festgesetzten Zwecke dienen, ist das Motiv der Lust vollständig abzuweisen. Es kann im allgemeinen nur zugestanden werden, dass der menschliche Wille so handeln wird, dass daraus eine gewisse, wenn auch keineswegs die grösstmögliche, Lust entspringt. Die Lust ist nicht determinirend, höchstens limitirend (S. 61).

Im dritten Abschnitt definirt der Vf. die Ethik als „die Lehre davon, was der Mensch wollen soll", oder wenigstens als „die Lehre von den Kriterien des sittlichen Wollens", näherhin „die Lehre von den Zielen, die sich die Menschen setzen sollen". Solcher Ziele kann es eines oder mehrere geben. Die Hedonisten anerkennen nur eines, nämlich die Lust möglichst gross und das Leid möglichst klein zu gestalten. Diese Ansicht kann man nicht streng widerlegen aber auch nicht streng beweisen. Die Hedonisten können also ihre Moral nicht begründen.

Es gibt zwei Kriterien, die auf jedes vorgeschlagene Ziel des sittlichen Handelns angewendet werden können: Die Möglichkeit dieses Zieles und die Natürlichkeit desselben. Die Ansicht der Hedonisten, das Ziel aller Moral sei die Vergrösserung der Lust und die Verminderung der Unlust, muss als unmöglich und als unnatürlich verworfen werden. Der Mensch kann oft nicht wissen, welche Folgen seine Handlungen nach sich ziehen, noch wie diese Folgen auf ihn einwirken. Besonders schwierig ist die Abschätzung der hedonischen Folgen gegen einander.

Auch das Kriterium der Natürlichkeit versagt in dem System des Hedonismus. Es soll nämlich der Mensch dadurch immer glücklicher werden, dass er stets zunimmt an Sensibilität für die Lust und dadurch, dass er sich immer günstigere Lebensbedingungen schafft. Die Lustsensibilität erfährt wohl eine natürliche Steigerung, denn der Culturmensch ist für die Genüsse viel empfänglicher als der Neger, aber es widerspricht der natürlichen Entwicklung, dass die Lebensbedingungen immer günstiger werden. Im Gegentheil müssen sich naturgemäss die Lebensbedingungen für den Menschen von Zeit zu Zeit verschlechtern, sonst kann es keinen Fortschritt, keinen Kampf ums Dasein geben. Allgemeiner Stillstand würde allgemeiner Wohlfahrt folgen, und dies ist dem Menschen unnatürlich; also ist es auch der Hedonismus.

Im vierten Abschnitt wird der Utilitarismus definirt als die Lehre, der ethische Werth einer Handlung werde gemessen durch den Ueberschuss der Lust über das Leid, welche aus der Handlung sich ergeben. Das letzte Ziel für jeden Menschen bestehe darin, den Ueberschuss der

Lust der ganzen Menschheit über das Leid zu einem Maximum zu steigern. Wenn aber die Sittlichkeit einer individuellen Handlung nach dem grösstmöglichen Glück gemessen wird, das aus ihr hervorgeht, so kann als das Ziel der Sittlichkeit nur das individuelle nicht das allgemeine Glück statuirt werden. Der Utilitarismus leidet also an einem inneren Widerspruch. Ausserdem kann auch er vor den Kriterien der Möglichkeit und Natürlichkeit nicht bestehen. Wenn ein Mensch nach seinem eigenen Glücke strebt, so kann daraus nicht gefolgert werden, dass jeder Mensch nach dem Glücke Aller streben soll. Der Utilitarist H. Spencer behauptet, Lust sei da vorhanden, wo die Organisation eines Wesens und einer Gesellschaft mit den äusseren Lebensbedingungen übereinstimme; die Herstellung dieser Uebereinstimmung heisst Anpassung. Da nun die Anpassung fortschreitet, argumentirt der Vf., so muss auch die Lust stets grösser und das Leid geringer werden, und endlich muss die vollständige Uebereinstimmung der inneren und der äusseren Bedingungen eintreten. Aber dies ist nicht der Zielpunkt des Menschen, also ist der Utilitarismus unmöglich und unnatürlich. Auch wenn man sich auf die allgemeine Menschenliebe beruft, kann dieses Ideal nicht ausschliesslich als naturgemäss hingestellt werden.

Weder der Utilitarismus noch das Christenthum sind der adäquate Ausdruck von Menschenliebe, und selbst wenn dies bei letzterem der Fall wäre, wäre man nicht verpflichtet, aus diesem Grunde sich zum Christenthum zu bekennen.

Der Utilitarismus kann nicht als Grundgesetz in der Jurisprudenz oder Politik angewendet werden, denn niemand ist imstande, die Folgen seiner Handlungen auf diesen Gebieten zu bemessen. Auch muss gesagt werden, dass der Fortschritt der Intelligenz unter den Menschen nicht zur Steigerung des Glückes beiträgt, denn die Intelligenz erhöht nicht nur die Lust der Macht, sondern auch das Leid der Ohnmacht. Deshalb sind aber nicht alle Schulen, alle Gerichte und alle Wohlfahrtsanstalten zu schliessen, nur muss man bedenken, dass trotz dieser Dinge noch nicht einmal die Hälfte der Menschen den Weg zum Glücke kennt, geschweige denn glücklich ist. Ueberall wachsen die Ansprüche mit dem Gewonnenen, was zunimmt, ist nicht die subjective Zufriedenheit, sondern nur die objective Befriedigung.

„Ist also das Streben nach Glück die reine Chimäre?“

„Ein ethischer Hedonismus ist unmöglich, wohl aber ein ästhetischer“ (S. 121). „Nicht als thätigen Theilen der Welt, wohl aber als deren Betrachtern ist uns eine reine Lust zugänglich“ (!?)

Manche Stellen des Buches lassen errathen, dass der Vf. dem Christenthum gleichgültig gegenübersteht. Umso bedauerlicher ist dies, weil er doch dem modernen Hedonismus so starke Hiebe versetzt.

An klarer Uebersichtlichkeit lässt es der Vf. sehr oft fehlen, seine Schrift kommt uns vor wie eine algebraische Gleichung, in welcher zuerst auf beiden Seiten einige Dutzend Klammern aufgelöst werden müssen, bevor man an die eigentliche Lösung geht. Wäre diese Ineinanderschachtelung der Gedanken unterblieben, so würden die Beweise viel besser wirken. Vielleicht erklärt sich diese Erscheinung daraus, dass die Gedanken, nach der Bemerkung des Vf., aus verschiedenen Werken zusammengetragen wurden, was wir übrigens dem „Fünfundzwanzigjährigen" nicht übel nehmen wollen.

Hechingen. **W. Ott.**

Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. Von Dr. E. Rolfes. Paderborn, Ferd. Schöningh. 1896. 8. IV, 144 S.

Jedes Geistesproduct, welches den grossen „Meister derer, die da wissen", zum Gegenstande hat und uns in dem Verständniss der aristotelischen Philosophie zu fördern verspricht, ist uns besonders willkommen. Auf dem Gebiete der Aristoteles-Forschung ist noch unendlich viel zu arbeiten, und wir müssen lebhaft bedauern, dass es bei dem steigenden Mangel an gründlicher Kenntniss der griechischen Sprache unter den Studirenden dem Universitätslehrer von Jahr zu Jahr schwieriger wird, die Werke des gelehrten Griechen zu tractiren und junge Kräfte in den Dienst der Aristoteles-Forschung zu stellen. Das Mangelhafte und Ungenügende der Uebersetzungen dürfte sich nirgendwo fühlbarer machen als gerade beim Studium des Aristoteles.

Vorliegende Monographie ist wieder ein dankenswerther Beitrag zur Erklärung und Aufklärung wesentlicher Punkte aus der aristotelischen Philosophie; sie will vorzugsweise eine philologisch-philosophische Interpretation der Lehre des Aristoteles geben über die substantiale Form und den Seelenbegriff und muss auch unter diesem Gesichtspunkte beurtheilt werden, nicht vom einseitig historischen Standpunkte aus. In der Einleitung (S. 1—7) betont der Vf. die Nothwendigkeit engeren Anschlusses der Aristoteles-Forschung an Thomas von Aquin, hebt die verschiedenen vagen Auffassungen der aristotelischen Lehre vom Wesen der Seele hervor und entwickelt die Aufgabe und den Plan seiner Abhandlung. Diese zerfällt dem Titel entsprechend in zwei Haupttheile; der erste und grundlegende Theil behandelt ganz sachgemäss die substantiale Form überhaupt (S. 7—78), der zweite und wichtigere Theil im Anschlusse daran den Begriff der Seele (S. 79—142). Die einschlägigen aristotelischen Texte sind überall der Abhandlung zu grunde gelegt und werden eingehend und scharfsinnig

interpretirt, so bei der Darstellung des Begriffes der substantialen Form vor allem das erste Buch der „Physik“ und der Anfang des zweiten, sowie die beiden Bücher „Ueber das Entstehen und Vergehen“, bei der Erörterung des Seelenbegriffes das zweite Buch „Von der Seele“. In den Resultaten, zu denen R. uns führt, finden wir so die wahren Lehrmeinungen des Aristoteles; der Stagirite spricht selbst zu uns durch den Mund des Vf.'s.

Es ist unbestreitbar, dass es nach Aristoteles in der Natur überall substantiale Veränderungen gibt, d. h. es entstehen wirklich neue Substanzen, die vorher nicht da waren, es ist ferner unbestreitbar, dass die aristotelische substantiale Form ein besonderer Theil der körperlichen Substanz ist, der den anderen Wesensbestandtheil, den Stoff, erst zum wirklichen Körper, zu einem realen existirenden Naturwesen macht. Weiterhin muss als aristotelische Lehre gelten, dass die substantiale Form, wie sie den Stoff zum wirklichen Körper, so auch ihn erst des Daseins fähig macht. Ohne sie hat der Stoff kein Dasein. Eben darum ist die substantiale Form Bedingung für die Entstehung des Stoffes, d. h. des geformten Stoffes. Der ungeformte Stoff entsteht nicht, weil eben Entstehen so viel heisst, als irgend eine substantiale Form erhalten. Doch darf hieraus nicht geschlossen werden, als habe die Materie bei unserem Philosophen ein Dasein aus sich unabhängig von dem Urgrund und dem ersten aller Wesen, als welches Gott bezeichnet wird (ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων). „Wie könnte sie aus sich sein, da sie ja nicht für sich sein kann, sondern an die Form gewiesen ist?“ Das ist eine überaus wichtige und bedeutsame Bemerkung, die R. zwar nur „nebenher“ machen will; die aber nach unserer Ansicht der Speculation über die Urmaterie und ihr Verhältniss zur Gottheit neue und weittragende Gesichtspunkte eröffnen dürfte. „Es möchte scheinen“, sagt unser Autor treffend (S. 30), „dass Aristoteles die Lehre von der Unselbständigkeit des Urstoffes nur unter der stillschweigenden Voraussetzung seiner Hervorbringung durch die Gottheit aufgestellt habe“ — Wie Sein und Werden, so ist endlich auch alle Wirksamkeit des Stoffes von der substantialen Form abhängig; denn die Weise der Thätigkeit folgt dem Sein.

Nachdem so im wesentlichen die Lehre des Aristoteles über die substantiale Form festgelegt ist, bespricht R. die Beweisgründe des Philosophen für die substantialen Formen. Hier gelangt er zu dem Ergebniss, dass sich im Reiche des Unorganischen weder bei Aristoteles noch in der neueren Naturwissenschaft irgend welche Thatsachen finden, die mit absoluter Sicherheit auf substantiale Veränderungen und entsprechende substantiale Formen schliessen lassen, dass dagegen bezüglich der Organismen ein solcher Schluss desto leichter und sicherer gemacht werden könne; während die todte Natur für sich allein betrachtet

uns keinerlei deutliche Spuren für das Auftreten der substantialen Form darbietet, sei das Gegentheil im organischen Bereiche der Fall. Doch könne *per analogium* sowie aus der Abhängigkeit der organischen mit der unorganischen Natur hinwiederum wenigstens mit annähernder Gewissheit gefolgert werden, dass auch die unbelebten Körper ihren Molekülen nach aus substantialer Materie und Form bestehen. Wir haben gegen diese Schlussfolgerung durchaus nichts einzuwenden, sind auch mit R. der Ansicht, dass das im Reiche des Organischen Beobachtete dem Aristoteles den ersten Anstoss zur Aufstellung seiner Theorie gegeben hat, so dass deren Erweiterung und Ausdehnung auf das ganze Reich der veränderlichen Natur auf Grund der Analogie und weiterer Beobachtung im unorganischen Reiche erst folgte; doch können wir uns der Ueberzeugung nicht verschliessen, dass, wie einst dem Aristoteles bei allerdings mangelhaftem Stande des Naturwissens auf Grund der Erscheinungen im unorganischen Reiche die substantialen Formen sich aufdrängten, abgesehen von dem philosophischen Streben nach einer einheitlichen, in sich geschlossenen Weltanschauung, so auch dem modernen Naturphilosophen trotz aller Fortschritte des Naturerkennens bei einer tieferen Beobachtung der Natur eine Reihe von Thatsachen aufstossen muss, die direct und unmittelbar auf ein höheres als ein rein stoffliches Princip hinweisen. Eine Cardinalfrage berührt R. (S. 57. ff.), die nach dieser Richtung von entscheidender Bedeutung ist, die Frage nach dem Vorhandensein der Elemente in der chemischen Verbindung oder Mischung; ihre Lösung entscheidet über die Annahme einer besonderen substantialen Form neben der Materie und über den Elementen. Bestehen die einzelnen Verbindungen nur in verschiedenen Verbindungen von Molekülen oder in der verschiedenen Lagerung und Gruppirung von Atomen, dann sind allerdings substantiale Formen nicht nachweisbar, wandeln sich aber die Elemente durch den Eintritt in die Verbindung in ihrem Sein, so wird die Annahme eines besonderen Formprincips unbedingt nothwendig. R. nimmt mit der neueren Chemie das erstere an, eine Ansicht, der wir uns nicht anschliessen können. Die neuere Chemie möge uns doch nur einmal die Allotropie, die Isomerie und die Krystallisation mit ihren Hypothesen aus rein mechanischer Verbindung der Elemente erklären!

Die Lehre von der substantialen Form bildet die feste Grundlage, auf der R. in dem zweiten und Haupttheile seiner Abhandlung die Lehre von der Seele aufbaut. An der Hand des griechischen Originals wird in einem ersten Abschnitte die Definition der Seele entwickelt und in einem zweiten begründet; ein dritter Abschnitt behandelt dann die wichtige Frage, wie nach Aristoteles in der menschlichen Seele das Verhältniss des intellectiven zum sensitiven und vegetativen Theile zu denken

sei. Jeder Körper hat nach Aristoteles sein wirkliches Dasein durch die substantiale Form, die auch Entelechie heisst. Die Seele ist nun die substantiale Form des Leibes und eben darum dessen erste Wirklichkeit. Sie kommt nicht zu dem bereits fertigen für sich existirenden Leibe als Mitgift hinzu, sondern sie gibt dem Leibe erst sein Dasein. Sie ist ihm Lebens- und Seinsgrund zugleich. Die Seele bildet daher mit dem Leibe eine Natur, sie entkleidet das körperliche Sein der angestammten materiellen Weise und hebt es in die eigene Seinssphäre, die immaterielle, empor. Durch die Seele wird der todte Stoff lebendig, erhält Wachsthum und Empfindung, nicht in äusserlicher Zuthat, sondern durch eine das innerste Sein erfassende Verwandlung (S. 93). Das ist der allgemeine Begriff und die allgemeine Bedeutung der Seele im Sinne des Aristoteles; das gilt nicht nur von der vegetativen und von der sensitiven Seele, sondern auch von der intellectiven, dem διανοητικόν, im Menschen. Wie die vegetative Seele Form des Pflanzenleibes, die sensitive Form des Thierleibes, so ist die intellective Wesensform des Menschenleibes. Die Seele ist das, wodurch wir leben, empfinden und denken. Sagt uns nicht unser Bewusstsein, dass wir, die wir denken, es auch sind, die empfinden? Und liegt hierin nicht die Einheit des denkenden und des empfindenden Princips? Nicht ist nur die vegetativ-sensitive Seele die Form des Menschenleibes, sondern die eine Seele, durch die wir leben, empfinden und denken. Es ist ein Verdienst des Vf.'s, diese Seite der aristotelischen Lehre gegenüber widerstrebenden Tendenzen besonders beleuchtet zu haben. Von grossem Interesse ist endlich die Art und Weise, wie R. den Schwierigkeiten zu begegnen sucht, die sich aus dem Seelenbegriff ergeben. Wie soll z. B. die Seele, der Geist, dem Leibe ein körperliches Sein verleihen können? Die Lösung kommt darauf hinaus, dass ein absoluter Gegensatz nur zwischen Materialität und Geistigkeit besteht, darum kann die Seele dem Leibe das stoffliche Sein nicht mittheilen. Dagegen ist die Körperlichkeit eine Vollkommenheit, die zu dem Stoffe hinzukommt, ähnlich wie die Vegetation zum Körper (S. 121). Interessant sind auch die Erörterungen über den Ursprung und die Fortdauer der Menschenseele, sowie über die Aufeinanderfolge der Seelen im menschlichen Fötus. Die Auseinandersetzungen über das letztere Problem, so geistreich sie auch sind, erregen doch manche Bedenken.

Den Schluss des Werkes bilden Anmerkungen (S. 142—144), die wir der Bequemlichkeit halber lieber jedesmal unter dem Texte gesehen hätten. Die Litteratur ist ausreichend benutzt, und wir müssen dem Vf. für seine fleissige Arbeit unsere vollste Anerkennung aussprechen, und dies um so mehr, als er, fern von den Werkstätten der Wissenschaft mit ihren geistigen Anregungen und von den Sammlungen der Geistes-

schätze, inmitten seiner praktischen Berufsarbeit, vor den grossen Schwierigkeiten nicht zurückschreckt, welche die wissenschaftliche Geistesarbeit mehr als gewöhnlich mit sich bringt. Er ist, das beweisen seine bisherigen Schriften, ein gründlicher Kenner des Aristoteles und des Thomas von Aquin, den er mit Recht als den grossen mittelalterlichen Aristoteles-Commentator preist und zu Rathe zieht. Das beweist auch wieder seine neueste Schrift über „Die Gottesbeweise bei Thomas von Aquin und Aristoteles", über die wir an anderer Stelle zu sprechen haben werden.

Münster i. W. **Dr. M. Kappes.**

La finalité dans l'ordre moral. Par N. Kaufmann, prof. de phil. à Lucerne. Louvain. 1899. 43 p.

Diese aus dem Deutschen in's Französische übersetzte Studie ist ein Separatabdruck aus der *Revue Néo-Scolastique*, (August 1899) und eine Art Ergänzung zu der von demselben Autor früher publicirten Schrift „Die teleologische Naturphilosophie des Aristoteles."[1])

Da Aristoteles in seiner Naturphilosophie ganz entschieden den teleologischen Standpunkt einnimmt, wie in jener früheren Schrift bewiesen wurde, so ist schon von vornherein zu erwarten, dass Aristoteles auch in seinen ethischen und politischen Schriften denselben Standpunkt zum Ausdruck bringen werde, da ja anerkanntermaassen im praktischen Gebiete die Herrschaft des Zweckes noch viel klarer und entschiedener, als in der Natur sich offenbart. Da aber der hl. Thomas von Aquin, wie der Autor im Eingang seiner Schrift bemerkt, die Lehren des Aristoteles nicht blos commentirt sondern in mehrfacher Beziehung auch completirt hat, so wird neben Aristoteles oft auch dessen genialer Interpret zu Rathe gezogen.

Die Studie zerlegt sich in zwei Theile: einen allgemeinen und speciellen; im allgemeinen wird gezeigt, dass in der aristotelischen Ethik und Politik der Begriff der vernünftigen Menschennatur eine ähnliche fundamentale Bedeutung habe wie der Begriff der φύσις in der Naturphilosophie, denn die Vollkommenheit der vernünftigen Menschennatur sei nach Aristoteles der immanente Zweck der ethischen Thätigkeit, diese nämliche vernünftige Natur sei aber zugleich die Norm des sittlichen Thuns und die Basis der Tugend.

Bei der Darstellung der aristotelischen Lehre von der Norm, welche den Menschen zum sittlichen Thun verpflichtet, wird auch die Frage erörtert, ob Aristoteles ausser und über dem Staatsgesetz auch ein moralisches Naturgesetz, dessen Urheber Gott ist, kenne. Die Antwort

[1]) Vgl. diese Zeitschrift Bd. VI. (1893) S. 431 ff..

auf diese Frage lautet verneinend. Diese transscendentale Idee finde sich erst bei den christlichen Aristotelikern, besonders bei Thomas von Aquin. Aristoteles habe zwar sehr gut begriffen, dass die Vernunft des Menschen eine Norm sei für sein Verhalten, aber er habe noch nicht erkannt, dass der Schöpfer ein Naturgesetz gegeben, welches eine Participation des ewigen Gesetzes sei.

Von der Zweckidee wird in diesem ersten Theile insofern Gebrauch gemacht, als S. 10 gesagt wird, in der moralischen Ordnung sei nach Aristoteles die Vollkommenheit der menschlichen Natur, vollkommen realisirt durch die vernünftigen Thätigkeiten, der immanente Zweck.

Der zweite Theil beginnt (S. 25) mit der Bemerkung, dass der Mensch in erster Linie sich selbst Zweck und zur Realisirung dieses Zweckes von der Natur mit der Selbstliebe ausgestattet sei. Die beste Selbstliebe besitze aber der Mensch, der die Vernunft liebt und ihr gehorcht. In dem tugendhaften Menschen komme das teleologische Princip zur Geltung: *Inferiora reguntur per superiora.* Durch die Herrschaft der Vernunft erwerbe der Mensch die moralische Freiheit.

Die wahre und vernünftige Selbstliebe schliesse aber die Nächstenliebe nicht aus, sondern ein. Die Natur des Menschen ist so beschaffen, dass er als Individuum sich selbst nicht genügt und seine Vollkommenheit nur im Zusammenleben mit anderen Menschen, im Staate, erreichen kann. Insofern ist der Staat eine Forderung und ein Product der Menschennatur. Obwohl in der Zeitordnung das Individuum vor dem Staate ist, so sei doch in der Zweckordnung der Natur der Staat das Frühere. Er ist der relative Zweck des Individuums. Den Beschluss der ganzen Studie bildet die Erörterung der aristotelischen Lehre über das höchste Gut oder die Glückseligkeit, wobei hervorgehoben wird, dass Aristoteles in dieser Frage etwas vermissen lässt, indem er nirgends ausdrücklich sage, dass das transscendente Ziel das höchste Gut des Menschen sei. Auch in dieser Beziehung habe Thomas die Lehre des Stagiriten ergänzt, indem er ausdrücklich lehrte, dass der Mensch seine Glückseligkeit nur in Gott finden könne.

Wenn auch — wie diese Skizze zeigt — die Teleologie des Aristoteles noch einige Lücken gelassen hat, welche später der hl. Thomas ausfüllte, so verdient es doch Anerkennung, dass dieser heidnische Philosoph, der als solcher ohne das Licht der positiven Offenbarung war, doch mit so grosser Klarheit und Entschiedenheit die Teleologie in der physischen und der moralischen Weltordnung ausgesprochen hat, und angesichts der Thatsache, dass noch immer für und gegen die Teleologie gekämpft wird, war es auch zeitgemäss, durch eine Schrift, wie die hier besprochene, daran zu erinnern, was zwei der grössten Geister, Aristoteles und der hl. Thomas, in dieser Sache gedacht und gelehrt haben.

Zum Schlusse sei noch bemerkt, dass die katholische Universität zu Löwen dem Autor dieser Studie den philosophischen Doctortitel *honoris causa* verliehen und dadurch zugleich die Gediegenheit seiner Arbeit anerkannt hat.

Dillingen. **Dr. Xav. Pfeifer.**

Geschichte der Philosophie. Von W. Windelband. Zweite verbesserte und vermehrte Auflage. Freiburg i. Br., Mohr. 1898. *M.* 12.

Bekanntlich herrscht an Geschichten der Philosophie gerade kein Mangel, weder an umfassenden Bearbeitungen des ganzen Gebietes, noch an monographischen Darstellungen einzelner Abschnitte; man erinnere sich nur der Namen Ueberweg, J. E. Erdmann, Kuno Fischer, Zeller usw. Es kann somit im gewissen Sinne als ein Wagniss bezeichnet werden, wenn uns hier eine neue Behandlung geboten wird, zumal in erneuter Fassung, und doch wird jeder unbefangene Beurtheiler das vorliegende Buch, das sich in der That durch formelle und sachliche Vorzüge auszeichnet, mit Freuden begrüssen. — Vor allen Dingen ist hier ein Grundsatz vertreten, den schon Kuno Ficher mit Glück für die neuere Philosophie verwendet hat, nämlich der der culturgeschichtlichen Betrachtung, welche die einzelnen philosophischen Probleme aus dem allgemeinen Zeitbewusstsein, also aus socialpsychischen Factoren als ein organisches Product herauszuschälen sucht. Es prägen sich nach dieser Auffassung darin grosse, herrschende, eine bestimmte Epoche besonders tief erregende Ideen charakteristisch ab, ohne dass der Spielraum für die Wirksamkeit des auf diesem gemeinsamen Boden thätigen einzelnen Geistes dadurch beeinträchtigt würde. Mit vollem Recht sagt Windelband: Der philosophiegeschichtliche Process verdankt nun seine ganze Mannigfaltigkeit und Vielgehaltigkeit erst dem Umstande, dass die Entwicklung der Ideen und die begriffliche Ausprägung allgemeiner Ueberzeugungen sich nur durch das Denken der einzelnen Persönlichkeiten vollzieht, die, wenn sie mit ihrem Denken auch noch so sehr in dem sachlichen Zusammenhange und in dem Vorstellungskreise einer historischen Gesammtheit wurzeln, doch durch Individualität und Lebensführung stets noch ein Besonderes hinzufügen. Dieser individuelle Factor der philosophiegeschichtlichen Entwicklung ist umsomehr zu beachten, weil ihre Hauptträger sich als ausgeprägte, selbständige Persönlichkeiten erweisen, deren eigenartige Natur nicht blos für die Auswahl und Verknüpfung der Probleme, sondern auch für die Ausschleifung der Lösungsversuche in den eigenen Lehren, wie in denjenigen der Nachfolger maassgebend gewesen ist. Dass die Geschichte das Reich der Individualitäten,

der unwiederholbaren und in sich werthbestimmten Einzelheiten ist, erweist sich auch in der Geschichte der Philosophie: auch hier haben grosse Persönlichkeiten lang hinreichende und auch hier nicht ausschliesslich fördernde Wirkungen ausgeübt. Aristoteles darf in dieser Hinsicht als charakteristisches Beispiel gelten (S. 11). Halten wir uns somit nicht mit Vorbereitungsstadien auf, so wird es das wesentliche Ziel der Untersuchung sein, das positive Ergebniss der einzelnen philosophischen Lehren in ihrer systematischen Continuität zu erfassen. Dass dabei strengste Objectivität, das rückhaltlose Entsagen jeder, und sei es noch so tief gewurzelter Privatansicht die erste Voraussetzung des Gelingens bildet, versteht sich von selbst. Die Dühring'sche sogen. „kritische" Geschichte der Philosophie ist das gerade Gegentheil einer echt wissenschaftlichen Betrachtung. Diesem äusserlichen Absprechen gegenüber hat die wissenschaftliche Geschichte der Philosophie sich, wie der Vf. ausführt, auf den Standpunkt der immanenten Kritik zu stellen, und deren Principien sind zwei: die formal-logische Consequenz und die intellectuelle Fruchtbarkeit. Das Denken eines jeden Philosophen ist an den Vorstellungszustand gebunden, in den es hineinwächst, und unterliegt in seiner Entwicklung der psychologischen Nothwendigkeit: Die kritische Untersuchung hat festzustellen, wie weit es ihm möglich geworden ist, die verschiedenen Elemente seines Denkens in Uebereinstimmung mit einander zu bringen. Der Widerspruch tritt in der intellectuellen Wirklichkeit fast nie direct so auf, dass ausdrücklich dasselbe behauptet und auch verneint würde, sondern stets so, dass verschiedene Behauptungen aufgestellt werden, die erst vermöge ihrer logischen Consequenzen auf directen Widerspruch und sachliche Unvereinbarkeit führen. Die Aufdeckung dieser Unzulänglichkeiten ist die formale Kritik. Doch genügt dieser Gesichtspunkt allein nicht; er trifft als rein formal alle Ansichten, die hinsichtlich eines Philosophen bezeugt sind, ausnahmslos, aber er gibt kein Kriterium der Entscheidung darüber, worin die philosophische Bedeutung einer Lehre sachlich besteht: denn es zeigt sich vielfach, dass die Wirkung der Philosophie gerade in Begriffen sich vollzogen hat, die durchaus nicht als in sich fertig und widerspruchslos gelten dürfen, während eine Menge einzelner Behauptungen, die zu beanstanden kein Anlass ist, für die geschichtliche Betrachtung unbeachtet in der Ecke bleiben müssen. Grosse Irrthümer sind in der Geschichte der Philosophie wichtiger als kleine Wahrheiten. Denn darauf kommt es vor Allem an, was einen Beitrag geliefert hat zur Ausbildung der menschlichen Weltanschauung und Lebensbeurtheilung; diejenigen Begriffsbildungen sind der Gegenstand der Geschichte der Philosophie, welche als Auffassungsformen und Urtheilsnormen sich dauernd lebendig erhalten haben, und in denen damit die bleibende innere Structur des menschlichen Geistes zu

klarer Erkenntniss gekommen ist (S. 15). Von diesem kritisch productiven Standpunkte aus, der sowohl das Verhältniss der Philosophie zu den einzelnen Wissenschaften, als auch zur ganzen zeitweiligen Culturatmosphäre wahrt, hat die vorliegende Darstellung die folgenden sieben Abschnitte zur leichteren Uebersicht über den ganzen Verlauf begründet: 1) Die Philosophie der Griechen, 2) die hellenistisch-römische Philosophie, 3) die mittelalterliche Philosophie, 4) die Philosophie der Renaissance, 5) die Philosophie der Aufklärung, 6) die deutsche Philosophie von Kant bis Hegel und Herbart, 7) die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Referent kann die im Prospect auszugsweise mitgetheilte Besprechung der ersten Auflage aus vollem Herzen und das Werk somit zu emsigem Gebrauch nur angelegentlich empfehlen: Mit der Feinfühligkeit und Unbefangenheit des echten Historikers, der die verschiedenartigsten Erscheinungen in ihrer Eigenthümlichkeit zu erfassen und in ihrer geschichtlichen Bedeutung zu würdigen versteht, hat der Vf. die Aufgabe, eine übersichtliche, gedrängte Darstellung von der historischen Verflechtung der Gedankengänge, aus denen die Welt- und Lebensanschauung der heutigen Menschheit erwachsen ist, zu bieten, in wahrhaft glänzender Weise gelöst. Mit stetig wachsendem Interesse folgt man seinen klaren und geistvollen Ausführungen, man bewundert die geistige Beherrschung des Stoffes, man freut sich der Sicherheit, mit der der Vf. die mannigfachen, einander durchkreuzenden und gegenseitig beeinflussenden Gedankengänge in ihren Wandlungen durch den Gang der Jahrhunderte zu verfolgen, mit der er sie auseinander zu halten und ihr wechselndes Ineinanderfliessen dem Leser klar zu legen weiss.

Bremen. **Dr. Th. Achelis.**

Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum. Eine apologetisch-patristische Abhandlung von Dr. theol. Joh. Fr. Muth, Priester der Erzdiöcese Bamberg. Mainz, Kirchheim 1899. gr. 8. XX, 229 S. *M.* 3,50.

Zwar sind wir infolge der Vernichtnng der meisten Schriften der heidnischen Philosophen gegen das Christenthum ausserstande, uns ein vollständiges Bild von den Anstrengungen zu entwerfen, welche die heidnische Wissenschaft zur Bekämpfung der neuen Religion, der christlichen „Philosophie", machte, aber im Gegensatz zu dem abschätzigen Urtheil, welches man bis in die neuere Zeit darüber fällte, ist man jetzt mehr und mehr der Ueberzeugung geworden, dass der aufkeimenden christlichen Wissenschaft in der heidnischen Philosophie ein starker Feind gegenüber stand. Es ist ja bekannt, dass im zweiten Jahrhundert n. Chr.

die Staatsgewalt und die Wissenschaft den Versuch machten, durch eine religiös-philosophische Restauration die sittlichen und socialen Grundlagen der Gesellschaft zu verbessern, um dem von allen Seiten drohenden Untergang des Reiches entgegenzuwirken. Die platonisch-stoische Philosophie einerseits und die aus dem Orient kommenden praktischen religiösen Einflüsse andererseits sollten die Mittel zu dem hoffnungslosen Unternehmen bieten. Und man muss gestehen, dass wirklich in viele Kreise der gebildeten Welt wieder ein ernsterer Ton eindrang. Wer das *Enchiridion* von Epiktet und die Selbstbetrachtungen von Marc Aurel liest, der wird sich über die tiefe Selbsterforschung und Selbsterkenntniss, über die strengen sittlichen Forderungen und über die Selbst- und Weltüberwindung der stoischen Philosophen nicht wenig wundern, vielleicht auch etwas beschämt werden oder sich erbauen. Aber gegen das Christenthum haben sich diese und andere Philosophen ablehnend verhalten. Sie gingen von dem Grundsatze aus, dass das alte grosse römische Reich mit denselben Mitteln erhalten werden müsse, mit denen es gegründet und mächtig geworden sei. Das Christenthum war also aus politischen und religiösen Gründen zu bekämpfen.

Wie dieser Kampf vom Standpunkt eines religiösen, für sein Vaterland begeisterten Philosophen ausgeführt worden ist, können wir noch an der Schrift des Celsus, das „wahre Wort", aus den Jahren 177—180, erkennen. Dieselbe ist zwar auch wie andere verloren gegangen, aber ihr wesentlicher Inhalt ist uns dennoch erhalten worden, weil Origenes auf den Wunsch seines Freundes Ambrosius um's Jahr 248 (Millenarfeier des römischen Reiches) noch eine Widerlegung derselben geschrieben hat. Ja selbst der Text der Schrift ist dadurch bewahrt worden, dass Origenes Stelle für Stelle derselben anführt, ehe er sie widerlegt, so dass nur ungefähr $^1/_{10}$ Theil als ganz verloren gelten kann. Origenes hatte dadurch Gelegenheit erhalten, das ganze grosse Arsenal seines umfassenden philosophischen und biblischen Wissens zu verwenden, und hat uns damit die erste grössere Apologetik des Alterthums geschenkt. Wenn daraus die Bedeutung der Schrift des Celsus für das Alterthum erhellt, so erweist sich ihr Inhalt nicht nur für die Beurtheilung der Stellung des Heidenthums zum Christenthum, sondern auch für die Kennzeichnung des Verhältnisses der Welt zum Christenthum und zur Kirche aller Zeiten, auch des modernen Neuheidenthums, überaus wichtig. Was schon oft wiederholt worden ist, bestätigt sich dem Leser dieser Schrift auf's neue: die Angriffe des modernen Unglaubens, von Strauss und Renan bis auf die neuesten Kritiker, Naturalisten und Materialisten, haben alle ihr Vorbild in den Schriften eines Celsus, Hierokles und Porphyrius. Da wir aber nur in das „wahre Wort" eine nähere Einsicht

nehmen können, so begreift sich das Interesse, welches Philosophie und Theologie in der neueren Zeit an demselben genommen haben.

Der Vf. obiger Schrift gibt ein sieben Seiten umfassendes Litteraturverzeichniss. Dasselbe soll nicht einmal vollständig sein. Wenn man es mit dem Verzeichniss von Neumann — dessen frühere Schrift: „Der römische Staat und die allgemeine Kirche“ 1890, der Vf. verzeichnet — in dem Artikel »Celsus« der dritten Auflage der »Realencyklopädie« von Hauck (1897) vergleicht, so kann man sogar noch eine kleine Nachlese gewinnen. Ob die daselbst angekündigte Schrift Neumann's: „Der litterarische Kampf des Heidenthums gegen das Urchristenthum“ bereits erschienen sei, konnte ich leider nicht in Erfahrung bringen. Schon die Ankündigung derselben beweist aber, dass trotz der vielen Vorarbeiten auf diesem Gebiete noch manches zu thun ist. Daher begrüssen wir auch die aus langjähriger Beschäftigung hervorgegangene Schrift nicht blos als einen Beitrag zu der Geschichte der Apologetik und der späteren römischen Philosophie, ob nun Celsus in Rom oder in Aegypten geschrieben haben möge, sondern auch als eine gelungene Charakteristik des litterarischen Kampfes der gebildeten Welt gegen die „Thorheit“ des Christenthums. Soll diese Abhandlung, wie im Vorwort angekündigt wird, nur der grundlegende Theil für eine weitere Arbeit sein, so wird eine günstige Aufnahme der vorliegenden Schrift den Vf. um so mehr ermuntern, seinen Plan energisch weiterzuführen.

In der Einleitung gibt der Vf. eine kurze Geschichte des Textes und eine Kritik der Litteratur. Er legt den bei Migne abgedruckten Text zu grunde. Die neue Ausgabe von Kötschau (1899) konnte er nicht benutzen, bemerkt aber, dass dies für die vorliegende Abhandlung nicht von Belang sei. Da er zugleich auf die sehr scharfe Kritik dieser Ausgabe von Wendland verweist, so wollen wir hier anmerken, dass unterdessen eine gleich starke Réplik von Kötschau erschienen ist. Auf rein kritische Arbeiten hat der Vf. von vornherein verzichtet. Die Anführungen aus Celsus sind bis auf wenige Stellen nach der Reconstruction des »wahren Wortes« durch Keim (Zürich 1873) gegeben. In der Gliederung schliesst er sich, wie auch Neumann, an Kötschau an.

Die Schrift zerfällt in drei Theile: 1) der philosophische Standpunkt des Celsus, 2) die Polemik des Celsus *a*) gegen die Voraussetzungen des Juden- und Christenthums, *b*) gegen das Judenthum, *c*) gegen das Christenthum, *α*. gegen die Person Christi, *β*. gegen die Lehre Christi, *γ*. gegen die Anhänger Christi; 3) kritische Würdigung. Hier interessiren uns vor allem der 1. und 3. Theil. Der Vf. formulirt sein Endurtheil über das Philosophem des Celsus also: Der philosophische Charakter des Celsus besteht in dem Mangel eines Charakters. Der heidnische Weise ist „ein Repräsentant jenes Synkretismus, wie er seit

dem letzten vorchristlichen Jahrhundert unter dem Einfluss philosophischer Erschöpftheit und griechisch-römischer Weltbürgerlichkeit entstanden war" (Keim). Es ist unmöglich anzunehmen, dass der scharfsinnige Celsus die innere Haltlosigkeit seiner Religionsphilosophie nicht erkannt hätte. Sein religions-philosophisches Glaubensbekenntniss erscheint geradezu als „Credo quia absurdum" (S. 46). Ich bin mit diesem Urtheil nicht ganz einverstanden. Wir dürfen für jene Zeit nicht den heutigen Maasstab anlegen. Man erinnere sich nur an die gnostische Bewegung im zweiten Jahrhundert, um sich zu überzeugen, dass das Absurde nicht als solches empfunden wurde. Aber auch das bekannte Dictum Tertullian's über Glauben und Wissen lässt hinlänglich erkennen, wie wenig die Absurdidät einen Grund zur Verwerfung religiöser Meinungen und Sätze abgab. Wir werden also auch der heidnischen Religionsphilosophie jener Zeit, auch der des Celsus, den Ernst und die Aufrichtigkeit nicht absprechen dürfen. Die Versuche, den Pythagoreismus und den Platonismus zu repristiniren, beweisen jedenfalls das ernste Bestreben dieser Männer. Ich bin deshalb auch mehr geneigt, den Celsus als Platoniker seiner Zeit zu betrachten. Das Ingrediens des Stoicismus zeigt sich blos in der Logoslehre, welche anders als bei Plato die Immanenz des göttlichen Logos in der Welt betont. Hierin findet ja auch der Vf. (S 189) den letzen Grund aller Angriffe. Wenn Origenes für die christliche Philosophie auf den Prolog des Johannesevangeliums verweist, so geht auch er von der Logoslehre aus, und wenn Celsus in Aegypten schrieb, so ist es um so wahrscheinlicher, dass er in demselben philosophischen Milieu lebte.

Der Hauptangriff gegen die christliche Lehre gipfelt bei Celsus wie bei der heidnischen Weisheit überhaupt in der Bestreitung der Gottheit Jesu und der Incarnation. Dass ein Gott auf die Erde kam oder kommen könne, dass er gar Mensch werden, leiden und sterben soll, das erschien dieser Weisheit als eine solche Thorheit, dass es allein hinreichte, das Christenthum in ihren Augen als eine verächtliche Religion des unwissenden Pöbels erscheinen zu lassen. Von der Kraft der Demuth, der Entsagung, des Leidens, welche sich hierin offenbarte, hatte sie keine Ahnung. Traurig ist es freilich, dass auch heute die Weltweisheit wieder auf demselben Standpunkt angekommen ist, obwohl ihr die Wirkungen des Christenthums ganz anders vor Augen stehen als einem Celsus. Es wäre aber zu wünschen gewesen, dass der Vf. in diesem Schlussabschnitt mehr seine eigenen Ergebnisse als die seiner Vorgänger zum Ausdruck gebracht hätte.

Tübingen. **Dr. P. Schanz.**

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Widerlegung des Idealismus.

Von Pfr. Isenkrahe.

Im Anschlusse an die in dieser Zeitschrift s. Z.[1]) mitgetheilte Arbeit von Dr. Geyser über die thomistische Wahrnehmungstheorie möchte ich mir einige Bemerkungen erlauben über die Frage, wie der Idealismus sachgemäss zu bekämpfen sei. Es ist das ein Thema, welches an das von Dr. G. behandelte angrenzt und demgemäss in jener Arbeit auch nicht ganz unberührt bleiben konnte. Sind es aber auch nur wenige Sätze, welche auf die hier zu behandelnde Frage hinüberweisen, so halte ich sie doch für beachtenswerth genug, um daran anzuknüpfen und nach der erforderlichen Kritik Weiteres beizufügen. Die Leser aber bitte ich um Entschuldigung, wenn ich auf ein mehrfach von mir (auch in dieser Zeitschrift) behandeltes Thema zurückkomme; sie werden sich ja gegenwärtig halten, wie wichtig dasselbe ist, und wie insbesondere auch der Glaube ein hohes Interesse daran hat, dass der Idealismus sachgemäss und daher mit Erfolg bekämpft wird. Für mich ist letzteres, wenn nicht der einzige, so doch der ausschlaggebende Grund, die Angelegenheit nicht ruhen zu lassen. Die Offenbarung beruht auf sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen und geräth daher ins Schwanken mit jedem Zweifel, der gegen die objective Wirklichkeit der Welt erhoben und nicht gründlich überwunden wird.

Der Vf. bemerkt Eingangs: „Aristoteles und Thomas v. Aquin sind ohne Zweifel Realisten; sie sind ohne alles Bedenken davon überzeugt, dass es eine körperliche Aussenwelt gibt, und dass wir die Eigenschaften dieser Körper durch unsere äusseren Sinne wahrnehmen."

Ich muss hier das Citat unterbrechen, um über die Definition des Realismus und seines Gegensatzes, des Idealismus, einige Worte beizufügen, die das Verständniss der weiteren Ausführungen erleichtern werden. Der Vf. sagt nicht, dass Jemand dadurch allein schon Realist werde, wenn er „ohne alles Bedenken überzeugt ist usw." Wie ich den Begriff des Realismus fasse, wäre das auch nicht richtig. Es ist nämlich hier blos vom sinnlichen Gebiete die Rede, wo allerdings das den Gegensatz zwischen Realismus und Idealismus ausmacht, dass man im erstern Lager „ohne alles Bedenken überzeugt ist usw.", während man im andern das eben nicht ist. Das Entsprechende gilt aber auch

[1]) 12. Jahrg. (1899) S. 130 ff.

vom übersinnlichen Gebiete, überhaupt also vom menschlichen Erkennen. Der Realist lässt ohne alles Bedenken das menschliche Erkennen so, wie es sich kundgibt, gelten, der Idealist thut das nicht. Im einzelnen weichen die Idealisten in ihren Ansichten und Meinungen sehr weit von einander ab. Einige beschränken sich darauf, die objective Existenz der Aussenwelt zu bezweifeln, sie für „Hypothese" zu erklären, Andere schreiten bis zur positiven Leugnung fort und erklären alles für Illusion; noch Andere bezweifeln oder leugnen nur die Qualitäten der Aussenwelt, nicht letztere selbst, und wieder Andere treffen auch unter den Qualitäten noch eine Auswahl, indem sie nur die sog. *qualitates secundariae* leugnen oder bezweifeln, die *qu. primariae* aber als objectiv gelten lassen. Nur in einem Punkte stimmen Alle überein: sie lassen, wie vorhin gesagt, das menschliche Erkennen nicht ohne alles Bedenken so gelten, wie es sich kundgibt, sondern glauben dasselbe einer vorgängigen Prüfung unterwerfen zu sollen, von deren Ergebniss es abhängt, ob und inwieweit es „wissenschaftliche" Geltung zu beanspruchen habe. Man nennt das „Erkenntnisskritik", und diese ist es, welche ich — ohne Zweifel in Uebereinstimmung mit Dr. G. — als Idealismus bezeichne. Es ist das eine Erkenntnisskritik eigener Art, ganz verschieden von derjenigen, die auch der Realist treibt. Letztere fusst auf der Voraussetzung der generellen Richtigkeit des Erkennens und beschränkt sich auf eine genaue Prüfung des jedesmaligen Einzelfalles — wodurch dann z. B. die sog. Sinnestäuschungen, aber auch alle gedanklichen Irrthümer aufgedeckt werden —, während jene auch die generelle Richtigkeit einfach dahingestellt sein lässt, bis die Prüfung ergibt, wieviel Wahrheit in dem „Erkennen" steckt und wieviel Täuschung. So viel über die Definition.

Der Vf. fährt fort: „Mit dem Beweis für die Existenz der Aussendinge geben sie sich weiter nicht ab; diese steht für sie auf Grund des Zeugnisses der gesammten Menschheit von vorn herein unerschütterlich fest. Allein anders verhält es sich mit der Erklärung dieser Thatsache. Dieser Aufgabe, zu erklären, in welcher Weise uns die äussere Sinneswahrnehmung mit der Körperwelt in unmittelbare Berührung bringe, haben Aristoteles und in seinen Spuren Thomas von Aquin die Schärfe ihres Geistes angelegentlich zugewandt."

Diese Bemerkung ist ohne Zweifel richtig und sehr beachtenswerth. Mit ihrer Wahrnehmungstheorie wollten Aristoteles und Thomas nicht die Wahrheit des sinnlichen Erkennens beweisen, sondern nur erklären. Daraus erhellt, welcher Werth — ich will sagen welcher geringe Werth — der aristotelisch-thomistischen Wahrnehmungstheorie in den Augen ihrer eigenen Begründer zukommt. Muss dieselbe modificirt werden, gut, muss sie ganz fallen, auch gut: die Wahrheit des sinnlichen Erkennens, die auf ganz anderm Boden ruht, bleibt davon unberührt. In der Naturwissenschaft fehlt es bekanntlich nicht an Fällen, wo veraltete Theorien fallen und neuen Platz machen mussten, ja es lassen sich aus der Physik, der Astronomie und allen Zweigen der Naturwissenschaft Fälle genug anführen, wo auch bis heute eine sichere Theorie noch nicht gefunden ist, wo aber doch die betreffende Thatsache, zu deren Erklärung die Theorie dienen soll, über allem Zweifel feststeht. Ob die Vertreter der alten Schule sich diesen Sachverhalt wohl immer klar vor Augen halten? Ich möchte es bezweifeln. Man conservirt und hütet vielfach mit wahrer Aengst-

lichkeit die alte Theorie und in der Meinung, dass jede Modification an ihr, wenigstens jede irgend weitgehende, hochbedenklich sei, weil dadurch die Wahrheit des Erkennens erschüttert werde. Der gleiche Irrthum zeigt sich bei der Gegenpartei, den modernen Idealisten. Dort hat man die alte Theorie längst in die Rumpelkammer geworfen und meint, nun auch mit der Wahrheit des Erkennens fertig zu sein. Aus diesen Gründen ist die scharfe Unterscheidung Dr. G.'s zwischen der Wahrheit des sinnlichen Erkennens und der Theorie des Wahrnehmungsvorganges sehr am Platze.

Am Schlusse seines Aufsatzes kommt dann der Vf. auf die Bemerkung, dass Thomas die Wahrheit des Erkennens „vorausgesetzt", nicht bewiesen habe, zurück und meint, heute liege die Sache anders; was damals kein Bedürfniss war, sei heute doch mehr oder weniger Bedürfniss. Er schreibt: „Was uns diese Lehre bietet und auch nur bieten will, das ist eine mit allen ihren sonstigen Principien im besten Einklang stehende Erklärung der Thatsache, dass wir von Natur aus durch unsere äussere Sinne die Aussenwelt zu ergreifen überzeugt sind. Die Richtigkeit und Gewissheit dieses unseres Glaubens an das Zeugniss der Sinne und das Dasein der Körper wird dabei als durch den Gemeinsinn der Menschheit verbürgt vorausgesetzt, und es wird nicht der Versuch gemacht, die Nothwendigkeit der Annahme der Existenz von Aussendingen nachzuweisen. In unsern Tagen, wo sich von allen Seiten Zweifel gegen diese Nothwendigkeit erheben, ist aber namentlich das Letztere vonnöthen; wir müssen objective Thatsachen aufweisen, welche unsere Vernunft nöthigen, als Ursache unserer Sinneswahrnehmung die Existenz von Aussendingen anzunehmen."

Dann wird in Kürze angedeutet, wie der erforderliche Nachweis sich erbringen lasse: „Die objectiven Gründe für die Existenz der Aussenwelt haben zu ihrem Inhalte in letzter Linie immer das ganz entgegengesetzte Verhalten zweier Arten unserer Bewusstseinsinhalte zu unserm unmittelbaren Thätigkeitsbewusstsein, dem Wollen."

Der Vf. ist also der Ansicht, das objective Dasein der Aussenwelt nachzuweisen sei möglich und rathsam. Auch Andere, und zwar Männer von Ruf, sind dieser Ansicht und haben den Nachweis versucht.[1]) Allein dieser *modus procedendi* dürfte doch ganz entschieden zu verwerfen sein.

Zunächst — ich erwähne das nur nebenbei — liegt auf der Hand, dass damit noch sehr wenig gewonnen ist, wenn blos das Dasein der Welt bewiesen wird. Was nützt uns denn eine Welt, die wir nicht kennen? So lange also nicht zugleich der Beweis für die Qualitäten der Dinge, wie der Realist sie annimmt, erbracht wird, hat jener blose Daseinsbeweis wenig Werth. Nun aber ist der Beweis für die Qualitäten auf dem vom Vf. angedeuteten Wege, d. h.

[1]) Der Vf. führt zum Belege drei Namen an, u. a. auch Ed Zeller, der „Gründe unseres Glaubens an die Aussenwelt" beigebracht hat. Aber mit einem blosen „Glauben" an die Aussenwelt ist dem Realisten nicht gedient, so wenig wie mit „Gründen". Ein Beweis wäre mehr werth als noch so viele „Gründe". Ganz besonders hätte übrigens noch verwiesen werden können auf Dr. E. L. Fischer und seine Schrift über „die Grundlagen der Erkenntnisstheorie"; Mainz 1887, welche ich eingehend besprochen habe in der Tübinger Quartalschrift 1888 1. Heft, S. 3 ff.

also aus dem Bewusstsein heraus, sicher nicht zu führen, es sei denn, man entnehme auch die Qualitäten dem Bewusstsein. Dass letzteres möglich ist, gebe ich zu und habe das auch *suo loco* sogar nachgewiesen [1]), aber wenn Dr. G dies versuchen will, dann wird er sich dazu verstehen müssen, die aristotelisch-thomistische Wahrnehmungstheorie, die er in seinem Aufsatze vertheidigt, vollständig preiszugeben, da sie in dem Bewusstsein nicht die mindeste Stütze hat. Denn von der „Verähnlichung", auf welche da die sinnliche Wahrnehmung zurückgeführt wird, wird der Wahrnehmende selbst doch ganz und gar nichts gewahr.

Ausserdem aber — und das ist die Hauptsache — wird es nie gelingen, den Idealismus in dieser oder jener Einzelfrage, wie es das objective Dasein der Aussenwelt doch ist, zu bekämpfen. Man muss generell gegen denselben vorgehen: das ist nicht nur zweckmässiger, sondern es verspricht auch allein Erfolg. Wendet man sich nur gegen diesen oder jenen idealistischen Einzelsatz, so kämpft man gegen Symptome und lässt den Sitz der Krankheit unberührt. Diese Krankheit nämlich liegt in der Bezweiflung des natürlichen Erkennens überhaupt, nicht in der Bezweiflung dieser oder jener vom Realisten in Anspruch genommenen Einzelerkenntniss. Man hat das Vertrauen zum natürlichen Erkennen verloren und glaubt den „Erkenntnissapparat", diesen „blinden", in seiner Function beobachten und seine Leistungen, seine „Producte", erst auf ihren Werth prüfen zu müssen, ehe man ihnen die Approbation ertheilen könne. Dieser erkenntnisstheoretische Standpunkt ist es, der das Wesen des Idealismus ausmacht, ihn gilt es daher zu bekämpfen und zu überwinden. Gelingt das, dann ist die Verständigung im einzelnen leicht, oder besser gesagt, sie ist dann *eo ipso* gegeben, alle realistischen Positionen sind mit einem Schlage gewonnen. Geht man aber, ohne den principiellen Kampf geführt und zum Austrag gebracht zu haben, auf eine blose Einzelheit ein, dann ist man genöthigt, sich auch selber auf den faulen idealistischen Boden zu stellen, der eigentlich gar kein Boden ist. Denn mit der Behauptung, dass nur das geprüfte Erkennen Werth habe, ziehen sich ja die Idealisten selber den Boden unter ihren Füssen weg. Denn wenn das ungeprüfte Erkennen keinen Werth hat, dann hat das geprüfte auch keinen, weil es ja auf ungeprüftem beruht, auf jenem nämlich, welches bei der Prüfung zu Grunde gelegt wurde — irgendwo aber muss doch bei der Prüfung von ungeprüftem Erkennen ausgegangen werden. Dieser faule idealistische Standpunkt bringt es ja auch bekanntlich mit sich, dass ein „System" nach dem andern einstürzt; der Boden ist eben nicht fähig, ein haltbares Gebäude zu tragen. Auf diesen Boden muss sich nun aber der Realist, der blos in Einzelfragen die Widerlegung führen will, stellen, und deswegen ergeht es seinen Argumentationen gerade so, wie den idealistischen Speculationen: sie stürzen ein. Vielleicht heute noch nicht, aber doch bald, sobald nämlich ein geschickter Gegner sich findet, der die Haltlosigkeit der vorgebrachten Argumente durchschaut. Auch die berühmt gewordenen „Systeme" haben ja immer eine Zeit lang florirt und rauschenden Beifall gefunden.

Vielleicht wird man hiergegen einwenden, auch die Idealisten hätten doch noch einen Boden für ihre Speculationen unter den Füssen, nämlich „die That-

[1]) Vgl. „Idealismus oder Realismus?" Leipzig 1883 § 4.

sachen des Bewusstseins", diese liessen sie gelten. Ja wohl, heute — meisten wenigstens — aber wie lange noch? Bis Jemand kommt, der diese „Thatsachen" ebenso in Gänsefüsschen setzt, wie die „Thatsache", dass es eine reale Aussenwelt gibt. Und was versteht man denn eigentlich unter „Bewusstsein"? Je nach der Deutung, die man diesem vielgebrauchten Worte giebt, nimmt auch der Realist nichts weiter an als lauter „Thatsachen des Bewusstseins". Denn er nimmt nichts an, als was er erkannt hat, was er aber erkannt hat, das weiss er, und was er weiss, das bildet den Inhalt seines „Bewusstseins". Dazu aber gehört doch gewiss auch, und zwar in erster Linie, die Thatsache, dass es eine reale Aussenwelt gibt. Wenn nun aber diese „Thatsache" der Anführungszeichen bedarf, warum nicht alle andern auch? Warum lässt man, wie es meistens geschieht, die „innern Thatsachen" unbeanstandet? Eine andere Gewähr als das natürliche Erkennen liegt doch auch für sie nicht vor, und gewiss wird auch Niemand behaupten können, dass sie mit grösserer Evidenz und unüberwindlicherem Zwang sich uns kundgäben als die Thatsache, dass es eine reale Aussenwelt gibt. Das ist einfach nicht möglich. Eher liesse sich sogar das Umgekehrte behaupten. Jeder Mensch ist vom Dasein der Aussenwelt schon überzeugt, ehe er im Selbstbewusstsein sich von ihr unterscheiden lernt, und wenn jene daher illusorisch wird, so wird auch diese Unterscheidung illusorisch, so dass also dem „Ich" und den in ihm vorgefundenen Thatsachen nur eine secundäre Gewissheit zukommt. Darum ist es schliesslich nicht zu verwundern, wenn auch die „innern Thatsachen" ins Wanken gerathen, wie das sich ja vielfach schon zeigt. Herr Dr. G. ist nämlich im Irrthum, wenn er meint, auf das „Thätigkeitsbewusstsein, das Wollen" einen Beweis für die reale Aussenwelt stützen zu können. Er spricht da als Realist, dem die Willensfreiheit über allem Zweifel feststeht, aber wenn er sich mit seinem Beweise an einen Idealisten wendet, so muss er ihm zuerst beweisen, dass dieses „Wollen" keine Illusion ist; denn Viele halten es ja für ein reines „Müssen", einen blosen Naturzwang. Kurz, etwas wirklich Feststehendes gibt es für den Idealisten nicht, und wenn er dies oder jenes „annimmt", so ist das nichts als reine Willkür oder — Verzweiflung.

Wenn nun aber gegen den Idealismus nur generell, principiell vorgegangen werden kann, so fragt sich weiter, wie das zu geschehen habe. Man muss den ihm zu Grunde liegenden Irrthum, die generelle Bezweiflung des natürlichen Erkennens bekämpfen, aber wie? Lässt sich das Erkennen — ein anderes als das „natürliche" gibt es nicht — als richtig nachweisen? Nein, man verfällt bei jedem derartigen Versuche unweigerlich der *petitio principii*. Wir wollen uns davon an ein paar Beispielen überzeugen, aus denen zugleich auch wieder hervorgeht, dass ohne die tiefergreifende, principielle Erörterung dem Idealismus nicht beizukommen ist.

Bekanntlich figurirt unter den Scheinargumenten, mit deren Widerlegung der Realist sich befassen muss, weil sie die Unsicherheit des Erkennens darthun sollen, auch der Hinweis auf das Traumleben mit seinen Täuschungen. Gewiss ist das nur ein Scheinargument, das dem Realisten keine ernstliche Schwierigkeit zu bereiten vermag, aber so leicht, wie das gewöhnlich angenommen wird, gelingt die Widerlegung denn doch nicht. Es ist ja leicht, allerlei Unterschiede

anzuführen, die zwischen den beiderlei seelischen Zuständen, dem des Wachens und dem des Träumens, obwalten; aber wenn man glaubt, dass damit jener Einwand widerlegt, die Schwierigkeit gehoben sei, so ist man doch sehr im Irrthum. Was versteht man denn eigentlich unter dem Zustande des „Wachens"? Nicht wahr, das ist der Zustand, in welchem wir mit unsern Vorstellungen einer objectiven Wirklichkeit gegenüberstehen?! Ja wohl, wenn nur nicht das eben zu beweisen wäre, dass es einen solchen Zustand gibt! Hier liegt doch wohl die *petitio principii* auf der Hand. Mit den gewöhnlich angeführten Unterschieden könnte man wohl einen Realisten belehren, der sonderbarer Weise im Zweifel wäre, ob er *hic et nunc* wache oder träume, aber einem Idealisten, der sich seines Standpunktes bewusst ist und consequent auf demselben beharrt, kann man auf diese Weise nicht beikommen. Vielleicht lässt er sich für den Augenblick überrumpeln, aber später sieht er den Fehler, der in der Argumentation steckt, ein, und sein Idealismus steht wieder intact da.

Dann ferner: wie will man den idealistischen „Denknothwendigkeiten" gegenüber die objective Gültigkeit der sog. Denkgesetze nachweisen? Offenbar ist das unmöglich, da man ja bei diesem Nachweis die Denkgesetze schon gleich in Anwendung bringen muss. Hier dürfte auch so etwas von „Verzweiflung" mit im Spiele sein, um vor einem so augenfälligen Schnitzer nicht zurückzuschrecken.

(Schluss folgt.)

Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von V. Cathrein S. J. in Valkenburg (Holland).

Die Ausführungen des Herrn Prof. Dr. Mausbach über den Begriff des sittlich Guten im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift[1]) nöthigen mich zu einigen Gegenbemerkungen. Doch braucht der Leser nicht zu fürchten, dass sich die Controverse endlos hinspinnen werde. Ich gedenke sie hiermit, soweit es auf mich ankommt, zu beschliessen.

1. Ich habe dem Herrn Prof. Mausbach vor allem entgegengehalten, dass seine Begriffsbestimmung zu unklar und zu vag sei, und muss auch jetzt bei dieser Behauptung bleiben. „Gut ist ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele des absoluten Willens im Einklange steht, die von ihm geforderte Vollkommenheit des Seins besitzt, böse ein solches, das dieser Zielordnung widerspricht"[2]) Dann heisst es wieder, gut ist eine Handlung, welche „diejenige Vollkommenheit (perfectio) besitzt, die ihr *ratione ultimi finis* zukommt und die darum diesem Ziele conform" ist.[3]) Der Wille ist gut, der das letzte Ziel „bejaht", derjenige schlecht, der dasselbe „verneint". Aus einer Anmerkung geht hervor, dass Prof. Mausbach ganz übereinstimmt mit denjenigen, welche behaupten, gut oder böse seien die Handlungen, insofern sie das letzte Ziel fördern oder hindern.[4])

---

[1]) 12. Bd. (1899), S. 310 ff. und 419 ff. — [2]) Phil. Jahrb. 1899 S. 304. — [3]) Ebenda S. 309 — [4]) Ebenda S. 308.

Hier haben wir eine ganze Auswahl von Begriffsbestimmungen, die verschieden und alle sehr unbestimmt sind. Eine Handlung ist gut, wenn sie „die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit besitzt“ Was soll man nun von einem Werke der Barmherzigkeit eines Ungläubigen sagen, der im Stande der Todsünde sich befindet? Seiner Handlung fehlt, wie der hl. Thomas sagt, die „ultima bonitas, cuius humanus actus est susceptivus, quae est ex ordine ad ultimum finem per habitum gratiae vel charitatis“[1]) Sie hat also nicht die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit, sie ist nicht verdienstlich. Hört sie deshalb auf, ein gutes Werk zu sein? Nein, das lehrt der hl. Thomas an zahlreichen Stellen ausdrücklich. Ueberhaupt frage ich, genügt denn schon jede Unvollkommenheit, um einer Handlung den Charakter des Guten zu nehmen? Welche Vollkommenheit ist also gemeint? Oder wird Prof. Mausbach antworten, die Handlung habe wenigstens die Vollkommenheit, welche ihr *ratione* finis ultimi naturalis zukomme? Aber in der gegenwärtigen Ordnung gibt es keinen *finis naturalis*. Der ist eine Abstraction. Und selbst inbezug auf den *finis naturalis* hätte das gute Werk eines im Zustande der Feindschaft Gottes lebenden Menschen nicht die Vollkommenheit, die ihm *ratione finis ultimi* zukäme, sie wäre nicht verdienstlich.

Setzen wir ferner den Fall, Jemand habe es in seiner Gewalt, heimlich einen gewohnheitsmässigen Gotteslästerer, der Viele zur Sünde verleitet, aus der Welt zu schaffen: wäre diese Handlung gut? Prof. Mausbach müsste dies consequent zu der Begriffsbestimmung bejahen, denn sie befördert das letzte Ziel des absoluten Willens. Freilich antwortet er, man müsse die gesammte Zielordnung der Dinge bis hinauf zum letzten Ziele betrachten und sehen, ob sich die Handlung der absoluten Zielordnung einfüge. Aber wenn das zum Wesen des Guten gehört, so muss es in die Begriffsbestimmung aufgenommen werden; diese muss ja alles Wesentliche enthalten; und dann ist die aufgestellte Begriffsbestimmung ungenügend. Und dann bleibt weiter zu erklären, worin die absolute Zielordnung besteht, und wie sie uns als Norm des Guten dienen kann. Ich will wissen, ob ein Act der Dankbarkeit oder der Barmherzigkeit gut sei. Was soll das heissen, er entspricht der absoluten Zielordnung?

2. Ist eine Handlung sittlich gut, weil und insofern sie das letzte Ziel fördert oder zu denselben hinführt, so besteht die sittliche Gutheit formell in der Nützlichkeit inbezug auf das letzte Ziel, und dann ist das sittliche Gute nur eine Art des Nützlichen, und die gewöhnliche Eintheilung des Guten in das *bonum honestum, delectabile, utile* wird hinfällig.

Hiergegen meint Prof. Mausbach, „der unedle Charakter des *bonum utile* verschwindet überhaupt, wenn wir als Ziel das absolute Endziel denken.“ Ausserdem weist er auf Gott hin, der alles Geschaffene „sub ordine bonitatis tanquam finis ultimi“ will, und für den dasselbe kein *bonum utile* ist.[2])

Indessen es handelt sich in unserer Frage nicht um edel oder unedel, sondern um den Begriff des Nützlichen, und es handelt sich ferner nicht um Gott, sondern um uns Menschen. Für uns Menschen ist jedes Gut entweder ein *bonum honestum, delectabile* oder *utile*. *Utile* ist jedes Gut, das nicht um seiner

[1]) *In 2. Sent.* dist. 41 q. 1. a. 2. — [2]) A. a. O. S. 309.

selbst willen geliebt wird, sondern nur insofern es zu einem andern hinführt. Nun aber werden in der Ansicht des Prof. Mausbach die sittlich guten Handlungen nicht um ihrer selbst willen geliebt, sondern nur insofern sie zum letzten Ziele hinführen, dasselbe fördern. Also gehören sie zum *bonum utile*. Der hl. Thomas rechnet ausdrücklich die Beziehung der Handlung zum letzten Ziele zum *bonum utile*. „Ipsa etiam virtus, quae secundum se honesta est, refertur ad aliud sicut ad finem, sc. felicitatem. Et secundum hoc idem subiecto est honestum et utile et delectabile. Sed ratione differunt. Nam honestum dicitur, secundum quod habet quandam excellentiam dignam honore propter spiritualem pulchritudinem; delectabile autem, in quantum quietat appetitum, utile autem refertur ad aliud." Hier wird ausdrücklich die Beziehung der sittlichen Handlung zum letzten Ziel zum *bonum utile* gerechnet, und diese Beziehung als nicht zum Begriff des *bonum honestum* gehörend bezeichnet. Der hl. Thomas konnte kaum ausdrücklicher Stellung nehmen gegen die Ansicht des Prof. Mausbach als es hier geschieht.

Nun hält mir Prof. Mausbach eine lange Reihe von Texten vor, in denen der hl. Thomas die innige Beziehung des Guten zum Zweck betont. So sagt er: „Omnes recte definientes bonum ponunt in ratione eius aliquid quod pertineat ad habitudinem finis."[1]) Allein ich kann dies nicht als eine ernstliche Einwendung gegen meine Ansicht betrachten. Bleibt denn das nicht alles voll und ganz nach mir bestehen? Der Hauptfactor der sittlichen Ordnung von Seiten des Menschen ist der Wille. Jetzt fragt sich weiter, wodurch wird der Wille gut? Durch den Zweck oder den Gegenstand. Denn der eigentliche Gegenstand des Willens ist der Zweck.[2]) Der Wille wird aber nicht durch jeden Zweck gut, sondern nur durch den guten (finem debitum).[3]) Welcher Zweck oder welches Object des Willens ist sittlich gut (bonum honestum)? Das führt uns auf den eigentlichen Kernpunkt in unserer ganzen Controverse.

3. Alle äusseren Handlungen des Menschen erhalten ihren sittlichen Werth von dem Willensact, von dem sie ausgehen. Prof. Mausbach citirt selbst das schöne Wort des hl. Augustinus: „Non faciunt bonos mores nisi boni amores."[4]) Ich brauche deshalb in dieser Behauptung keinen Widerspruch zu fürchten. Wodurch aber wird der Willensact gut? Die Antwort kann nur lauten: Durch das sittlich gute Object.[5]) Umfasst der Wille ein schlechtes Object, so wird er schlecht; umfasst er ein gutes, so wird er gut. Jetzt fragt sich weiter, worin

[1]) 2. 2. q. 145 a. 3. Aehnlich sagt Thomas *in 2. sent.* dist. 21 q. 1. a 3. „Inter bona invenitur aliquod, quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quae tanquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducunt; quia in omnibus honestis utilitas coincidit honestati, nisi in ultimo quod propter se tantum cupiendum est." Warum sind alle sittlichen Güter auch nützlich? Weil sie zum letzten Ziele führen (in aliud ducunt). Der hl. Thomas schliesst also die Beziehung der Nützlichkeit zum letzten Ziele ausdrücklich vom Begriff des *bonum honestum* aus. Man vgl. noch 1. 2. q. 7. a. 1; *De verit.* q. 21. a. 1. — [2]) 1. 2. q. 18 a. 6 „Finis proprie est obiectum voluntatis." Vgl. 1. 2. q. 19. a. 2. — [3]) 1. 2. q. 18 a. 4; q. 19 a. 3. ad 2. —[4]) Sermo 311 n. 11. — [5]) 1. 2. q. 19. a. 7: „Bonitas voluntatis dependet a bonitate voliti." Vgl. ib. a. 1. et 2.

besteht nun die Gutheit des Objects (bonitas obiecti), die den Willen sittlich gut macht? Das ist die Kern- und Grundfrage bei Bestimmung des sittlich Guten und Bösen. Auf diese Frage hatte Prof. Mausbach in seinem Vortrage auf dem Freiburger Congress keine fassbare Antwort gegeben.

Es ist klar, dass man auf die gestellte Frage nicht einfach antworten kann: gut ist ein Object, das das letzte Ziel fördert oder die vom letzten Ziel geforderte Vollkommenheit hat. Denn diese Antwort lässt sich nicht auf das letzte Ziel anwenden, welches doch der Hauptzweck und der vollkommenste Gegenstand des Willens ist. Die Liebe zu Gott ist sittlich gut, weil sie ein gutes Object hat. Warum ist nun Gott ein gutes Object für die Liebe des Menschen? Offenbar geht es nicht an zu antworten, weil er das Endziel fördert, oder mit dem Endziel harmonirt, oder weil er die vom Endziel geforderte Vollkommenheit hat. Es handelt sich ja um die Frage, was dem Menschen ein sittlich gutes Object sei u. dgl. Was antwortet nun Prof. Mausbach? Gott ist ein guter Gegenstand, „weil Gott in sich das höchste, unendlich vollkommene Wesen, das Gut aller Güter ist." „Beim Wollen geschaffener Güter reicht freilich ihre innere objective Vollkommenheit nicht aus, um moralische Güte zu erzeugen, da das geschaffene Gut nicht nach allen Seiten und nicht unbedingt liebenswürdig ist; es muss hier die Eingliederung in die allgemeine und höchste Zielordnung hinzutreten. Das absolute Gut aber verdient und fordert Achtung und Liebe, erzeugt sittliche Güte in dem achtenden und liebenden Willen rein aus sich selbst, ohne dass man vorher nach der Natur des wollenden Wesens fragen müsste." [1])

a) Mit diesen Worten gibt Prof. Mausbach zu, dass seine bisherige Definition: „Sittlich gut ist ein Wollen und Handeln, das mit dem letzten Ziele im Einklange steht" hier nicht mehr ausreicht. Wie ist nun die *bonitas obiecti* zu definiren? Leider ist in den obigen Worten keine Definition enthalten. Es wird uns blos gesagt, welche Objecte sittlich gut seien; aber worin eigentlich das Wesen der *bonitas obiecti* bestehe, wird uns nicht gesagt. Ich gab mir Mühe, aus den obigen Worten eine Definition zu abstrahiren, aber es ist mir nicht gelungen. Höchstens könnte man sagen, sittlich gut ist nach den Ausführungen ein Gegenstand, der entweder allseitig und unbedingt liebenswürdig oder auf dieses unbedingt Liebenswürdige hingeordnet ist. Aber damit haben wir noch keine Definition der *honestas obiecti*, ja nicht einmal einen gemeinsamen Begriff, der sich auf Gott und die Geschöpfe zugleich anwenden lässt. Ich bedauere das aufrichtig. Hier sind wir nun beim entscheidenden Punkt in unserer Frage angelangt. Hätte man nun nicht von Prof. Mausbach eine präcise, klare, nicht miszuverstehende Antwort erwarten dürfen? Leider lässt er uns hier in Stich.

Will er sich consequent bleiben, so muss er eigentlich behaupten, es gebe nur ein einziges sittlich gutes Object, nämlich Gott. Wo immer der hl. Thomas das *bonum honestum* erklärt, sagt er stets, *bonum honestum* sei jedes Gut das um seiner selbst willen und ohne Rücksicht auf die mit seinem Besitze verbundene Befriedigung begehrens- und liebenswerth sei.[2]) Er folgt in dieser Auffassung der Lehre des Aristoteles.[3]) Und jedes derartige *obiectum honestum* genügt, um den Willen gut zu machen, wenn nur kein schlechter

[1]) Ebend. S. 414. — [2]) 1. p. q. 5 a. 6; 2. 2. q. 145 a. 3. — [3]) *In 1. Ethic.* l. 5.

Nebenzweck oder Umstand hinzutritt. Nun ist nach Prof. Mausbach nur Gott allein aus sich imstande, als Object den Willensact sittlich gut zu machen. Also ist er allein ein *obiectum honestum*. Das ist aber eine Folgerung, die der Lehre des hl. Thomas schnurstracks widerspricht. Nach Thomas gibt es sehr viele *obiecta honesta*, so z. B. das Leben, das eigene und fremde Wohlergehen, die Vollkommenheit, Unsterblichkeit und Glückseligkeit, das Gemeinwohl, Wissenschaft u. dgl.[1])

Und in der That, nach Thomas sind *bona honesta* alle Güter, die dem Menschen um ihrer selbst willen und ohne Rücksicht auf die Lust, die ihr Besitz gewährt, liebenswerth sind. Sind nun etwa das Leben, das Erkennen, das Wohlergehen, die Vollkommenheit, die Glückseligkeit, das Gemeinwohl nicht Dinge, die um ihrer selbst willen dem Menschen begehrenswerth sind, auch wenn ich von jeder weiteren Beziehung dieser Dinge auf das höchste Gut abstrahire?[2])

b) Die von Prof. Mausbach auf die grundlegende Frage nach dem Wesen der *bonitas obiecti* gegebene Antwort ist nach dem Gesagten ganz ungenügend. Da er es aber unternommen, uns den Begriff des sittlich Guten „nach dem hl. Thomas" darzulegen, so wollen wir jetzt sehen, welche Antwort dieser auf die gestellte Frage gibt.

Ich denke, wenn man die wahre Ansicht des hl. Thomas über eine Frage ermitteln will, so darf man sich nicht an Stellen halten, wo er blos vorübergehend und zufällig die Frage streift, sondern man muss sich an die Stellen halten, wo er die Frage *ex professo* behandelt.

Was antwortetet er nun auf die Frage nach der *bonitas obiecti* dort, wo er *ex professo* sich die Frage stellt, „utrum actio hominis habeat bonitatem vel malitiam ex obiecto?"[3]) „Sicut res naturalis habet suam speciem ex sua forma, ita actio habet speciem ex obiecto, sicut motus ex termino. Et ideo sicut prima bonitas rei naturalis attenditur ex sua forma, quae dat speciem ei, ita et prima bonitas actus moralis attenditur ex obiecto conveniente." Wie dies *obiectum conveniens* zu verstehen, geht gleich aus der Lösung der ersten Schwierigkeit hervor. Er wendet sich ein, wenn der Act gut werde durch das Object, dann müsse jeder Act gut sein, da ja jeder Act auf irgend eine Sache (res) gerichtet und jede Sache gut sei. Was antwortet er? Licet res exteriores sint in se ipsis bonae, tamen non semper habent debitam proportionem

[1]) 2. 2. q. 34 a. 1. „Esse, vivere et intelligere est et appetibile et amabile omnibus." Prof. Mausbach sucht mich hier in einen Widerspruch zu verwickeln, weil ich früher Wissenschaft, Gesundheit u. dgl. nicht zu den sittlichen Gütern rechnete, jetzt aber es thue (Ebendas. S. 408). Die Sache ist aber doch sehr einfach. Schon bei der Herausgabe der 2. Aufl meiner lateinischen *Philosophia moralis* (1895) n. 94 habe ich meine Ansicht hierin geändert und dies auch unzweideutig zu erkennen gegeben. Den gleichen Standpunkt vertrat ich seither sowohl in der 3. Aufl. der deutschen Moralphilosophie (Bd. I S. 294) als in der 3. Aufl. der lateinischen Ausgabe. Warum verschweigt das Prof. Mausbach den Lesern, obwohl ihm doch die 3. Aufl. meiner Moralphilosophie bekannt war? — [2]) Man vgl. oben die aus Thomas angeführten Stellen. — [3]) 1. 2. q. 18. a. 2; vgl. q. 19. a. 1. et 2.

ad hanc vel illam actionem; et ideo in quantum considerantur ut obiecta talium actionum, non habent rationem boni“ [1])

Wie an dieser Stelle, so antwortet der hl. Thomas überall, wo die *bonitas obiecti* zur Sprache kommt; so namentlich in der folgenden *quaestio* 19. a. 1. et 2. Er macht sich hier wieder die Einwendung, wenn der Wille durch das Object gut werde, so folge daraus, dass er immer gut sein müsse, weil er nur das Gute wollen könne. Und wiederum antwortet er: „Voluntas non est semper veri boni, sed quandoque apparentis boni; quod quidem habet aliquam rationem boni; non tamen simpliciter convenientis ad appetendum, et propter hoc actus voluntatis non est bonus semper, sed quandoque malus“ [2])

Wie ist nun das *obiectum conveniens* zu verstehen? Darüber lässt der hl. Thomas gar keinen Zweifel bestehen. „Id quod apprehenditur sub ratione boni et convenientis movet voluntatem per modum obiecti. Quod autem aliquid videatur bonum et conveniens ex duobus contingit, sc. ex conditione eius quod proponitur, et eius cui proponitur; conveniens enim secundum relationem dicitur, unde ex utroque extremorum dependet. Et inde est quod gustus diversimode dispositus non eodem modo accipit aliquid ut conveniens et ut non conveniens. Unde Philosophus dicit in 3. Eth. c. 5. a medio: Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei“ [3]) — „Nihil tendit in suum contrarium; unumquodque enim appetit quod est sibi simile et conveniens“ [4]) — „Id ad quod agens determinate tendit, oportet esse conveniens ei; non enim tenderet in ipsum nisi propter aliquam convenientiam cum ipso“ [5]) — „Unicuique bonum est quod est sibi connaturale et proportionatum“ [6]) — „Sicut unumquodque habet naturalem consonantiam et aptitudinem ad id quod sibi convenit, quae est amor naturalis ita ad id quod est repugnans et nocivum, habet dissonantiam naturalem, quae est odium naturale. Sic igitur et in appetitu animali seu intellectivo amor est consonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut conveniens; odium vero est dissonantia quaedam appetitus ad id quod apprehenditur ut repugnans et nocivum. Sicut autem omne conveniens in quantum huiusmodi habet rationem boni, ita omne repugnans in quantum huiusmodi habet rationem mali; et ideo sicut bonum est obiectum amoris, ita malum est obiectum odii“ [7]) — „Contingit idem esse amabile et odibile diversis, secundum appetitum quidem naturalem, ex hoc quod unum et idem est conveniens uni secundum suam naturam, et repugnans alteri, sicut calor convenit igni, et repugnat aquae“ [8]) — „Omnis appetitus non est nisi boni. Cuius ratio est, quia appetitus nihil aliud est quam quaedam inclinatio appetentis in aliquid. Nihil autem inclinatur nisi in aliquid simile et conveniens. Cum igitur omnis res, in quantum est ens et substantia, sit quoddam bonum, necesse est ut omnis inclinatio sit in bonum. Et inde est quod Philosophus dicit in Eth. in princ. quod bonum est quod omnia appetunt“ [9]) — „Nulla potentia prosequitur nisi suum conveniens obiectum“ [10]) —

[1]) 1. 2. q. 18 a 2 ad 1. — [2]) Man vgl. 1. 2. q. 18. a. 4.; 1. 2. q. 6. a. 4. ad 3. — [3]) 1. 2. q. 9. a. 2. — [4]) *Cont. Gent.* III, 7. — [5]) *Cont. Gent.* III, 3. — [6]) 1. 2. q. 27. a. 1. — [7]) 1. 2. q. 29. a. 1. — [8]) l. c. ad 3. — [9]) 1. 2. q. 8. a. 1. — [10]) l. c. ad 2.

„Delectatio sensibilis habet ex parte corporis coniunctionem convenientis, ex parte vero animae sensum illius convenientiae; et similiter delectatio spiritualis habet quandam rationalem coniunctionem convenientis cum convenienti et perceptionem illius coniunctionis.“ [1])

So redet der hl. Thomas an unzähligen Stellen in allen seinen grössern Werken. Das *bonum et appetibile* wird immer näher erklärt durch *conveniens, simile, proportionatum, consonantiam habens, proficuum, perfectivum* und nirgends, wo die *bonitas obiecti* ex professo erklärt wird, findet sich die leiseste Andeutung, dass diese *bonitas* in einer *relatio ad ultimum finem* bestehe. Darnach mag der Leser selbst urtheilen, mit welchem Recht Professor Mausbach behauptet, bei Thomas stehe der Begriff der *convenientia* nicht so im Vorgrunde.[2]) Erklärlich ist diese Behauptung allerdings, denn nähme er diesen Begriff an, so wäre es mit seiner Theorie am Ende. Dann besteht eben der formelle Begriff des Guten nicht in der Beziehung zum letzten Ziel, sondern in der *convenientia cum natura humana*. Und was dem Menschen *conveniens, simile, proportionatum* u. dgl. sei, muss durch einen Vergleich des Objects mit der Natur des Menschen ermittelt werden.

c) Ich will jetzt noch auf zwei Folgerungen hinweisen, zu denen Professor Mausbach durch seine Lehre von der *bonitas obiecti* nothwendig gedrängt wird.

Gott allein soll ein Gegenstand sein der rein aus sich imstande ist, sittliche Güte in dem liebenden Willen zu erzeugen. Beim Wollen geschaffener Güter reicht „ihre innere, objective Vollkommenheit nicht aus, um moralische Güte im Willen zu erzeugen . . ., es muss hier die Eingliederung in die allgemeine und höchste Zielordnung hinzutreten.“ [3])

Folgerichtig zu dieser Behauptung muss Prof. Mausbach den Wesensunterschied zwischen den sittlichen Tugenden, die sich auf geschaffene Güter beziehen, leugnen. Der Wesensunterschied der Tugenden beruht vor allem auf der wesentlichen Verschiedenheit der Objecte. „Habitus specie differunt secundum speciales differentias obiectorum.“ [4]) Nun kann er aber von seinem Standpunkt keine wesentlichen Verschiedenheiten unter den Gegenständen der sittlichen Tugenden angeben, die geschaffene Güter zum Gegenstande haben. Aus sich können ja die geschaffenen Güter keine sittliche Güte erzeugen, das sagt er ausdrücklich.. Was ihnen ihre Kraft zur Erzeugung der sittlichen Güte im Willen verleiht, ist ihre Eingliederung in die höchste Zielordnung oder ihre Hinbeziehung auf den höchsten Weltzweck. In dieser Beziehung sind aber alle Objecte der moralischen Tugenden einander gleich. Höchstens könnte man sagen, das Object der einen Tugend, z. B. der Gerechtigkeit, fördere das Endziel mehr als die Mässigkeit oder Dankbarkeit. Aber selbst wenn man das zugeben wollte, so würde das noch keinen Wesensunterschied begründen. *Plus et minus non mutant speciem.* Oder wird Prof. Mausbach sagen, wenigstens inbezug auf die nächsten Ziele seien die moralischen

[1]) *De verit.* q. 26 a. 4. ad 5. — [2]) Phil. Jahrb. 1899, S. 303. — [3]) Ph. Jahrb. a. a. O. S. 414. — [4]) 1. 2. q. 60. a. 1. Vgl. ibid. ad 3.: „Moralia non habent speciem a fine ultimo, sed a finibus proximis, qui quidem etsi sint infiniti numero, non tamen sunt infiniti specie.“

Tugenden von einander verschieden? Allein diese nächsten Ziele sind geschaffene Güter, also nach Dr. Mausbach aus sich nicht imstande, sittliche Güte zu erzeugen. So sehe ich wirklich nicht ein, wie er mit seiner Ansicht noch eine wesentliche Verschiedenheit der Objecte begründen kann. Er hat es auch unterlassen, uns in dieser Beziehung Andeutungen zu geben, obwohl das von seinem Standpunkt durchaus nothwendig gewesen wäre.

Mit der wesentlichen Verschiedenheit der Tugenden fällt auch die wesentliche Verschiedenheit der Sünden. Alle schweren Sünden kommen darin überein, dass sie den Menschen vom Ziele abwenden. Wie kommt es nun, dass trotzdem die Sünden eine wesentliche verschiedene Bosheit haben, die in der Beichte angegeben werden muss? Warum ist z. B. ein Diebstahl wesentlich verschieden von einer Verleumdung oder einem Ehebruch?

(Schluss folgt.)

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Philosophische Studien.** Von W. Wundt. Leipzig, Engelmann. 1899.

15. Bd. 2. Heft. W. Wundt, Bemerkungen zur Theorie der Gefühle. S. 149. Titchener hat zu Gunsten der Lust-Unlusttheorie gegen die zwei anderen von Wundt noch angenommenen Dimensionen: Spannung-Lösung, Erregung-Hemmung (Depression) neue Versuche anstellen lassen und die Wundt'schen Aufstellungen auch logisch unzutreffend gefunden. Dagegen zeigt nun Wundt: Erstens beruhen jene Einwände auf einer irrigen Vorstellung rücksichtlich der Gründe, die ihn zu der Dreidimensions-Gefühlstheorie geführt haben. Sie beruht nicht auf bloser Selbstbeobachtung und logischem Raisonnement, sondern sie haben sich ihm aus den Farben und Tongefühlen ergeben. Sodann sind experimentell beobachtete körperliche Begleiterscheinungen der Gefühle für ihn maasgebend gewesen. Zweitens ist die Wiedergabe der Wundt'schen Anschauungen nicht frei von Irrthümern. Drittens ist die von T. beobachtete introspective Methode verkehrt, und die daraus gezogenen Schlüsse unlogisch. — **E. Buch, Ueber die „Verschmelzung" der Empfindungen besonders bei Klangeindrücken. S. 183.** „In unserem Versuchsresultate lässt sich keinerlei Unterschied in dem Verschmelzungsgrade der verschiedenen Intervalle nachweisen, der sich nicht mit Hilfe der allgemeinen Bedingungen und Gesetze für Verschmelzung und Analyse in Verbindung mit den besonderen physischen Verhältnissen, welche die Töne darbieten, erklären liesse, mit Ausnahme jedoch der Octaven und Duodecimen; im Gegentheil berechtigen unsere Versuche durchaus zu dem Schlusse, dass sich kein solcher Unterschied findet." „Stumpf hat die Frage in ein vollständig falsches Geleise gelenkt, indem er die Begriffe »Einfachheit« und »Verschmelzung« vermengt und den wesentlichen Unterschied in der Beurtheilung infolge von Gesammteindrücken und mit Hilfe von Analysen

übersehen hat. Soll die Frage gelöst werden, so ist es also nothwendig: für's erste einzusehen, dass Einfachheit eins und Verschmelzung ein anderes ist, das von dem ersteren abhängig sein kann, aber nicht abhängig zu sein braucht; und zum anderen muss man sich bei der Durchführung seiner Versuche und bei der Auslegung der Resultate derselben beständig vor Augen behalten, dass das Urtheil über die Einfachheit oder Mehrheit eines Klangeindruckes mit Hilfe von Analysen zustande kommen kann, aber auch durch den Gesammteindruck allein bestimmt werden kann." — **J. Cohn, Gefühlston und Sättigung der Farben. S. 279.** In einer früheren Arbeit[1]) hatte Vf. gezeigt, dass die Gefälligkeit der Farben mit ihrer Sättigung wächst. Major[2]) konnte dieses Resultat nicht bestätigen. Wiederholte Versuche C.'s ergaben nun: „Bei der Mehrzahl der Fälle wird die gesättigte Nuance bevorzugt. Doch finden sich Personen von entgegengesetztem Gefühlstonurtheil." Der Vf. führt diese Abweichung auf Associationen zurück, nicht auf ein abweichendes Verhalten des ursprünglichen Gefühls.

3. Heft. W. Wundt, Zur Kritik tachistoskopischer Versuche. S. 287. Erdmann und Dodge haben bei ihren Experimenten über Lesen auch tachistoskopische Apparate angewandt, und zwar solche, durch welche ein momentaner Sinneseindruck, etwa eine Exposition eines Buchstabens oder einer Silbe für kürzeste Zeit wahrgenommen wird. Dieser Apparat hatte zwei Mängel: „Der eine besteht in den nothwendig bei dem raschen Beleuchtungswechsel eintretenden Adaptionsstörungen, der zweite in der enorm langen Dauer des Netzhautbildes. Die Forscher haben die physiologischen Bedingungen des Sehens nicht berücksichtigt. Das eigentliche Verdienst der Versuche besteht darin, dass sie die kurzen Ruhepausen beim Lesen beobachteten, die zwischen den Bewegungen stattfinden, indem sie die Augen des Lesenden im Spiegelbilde verfolgten. Die genaue quantitative Besehung derselben konnte ihnen aber nicht gelingen. Unbekannt war den Vff. die interessanteste Beobachtung für die „Psychologie des Lesens" Javal's geblieben, „dass die Gesichtslinie die Zeile entlang einen vollkommen horizontalen Weg beschreibt, um dann am Ende der Zeile im Bogen zur nächsten überzugehen, und dass diese Bewegung regelmässig im oberen Drittheil der Buchstaben verläuft. Die unteren werden daher niemals vom Blickpunkt berührt und bei grösseren Typen fallen sie fortwährend ganz in die Region des indirecten Sehens."[3]) — **Zw. Radowslawow-Hadzi-Denkow, Untersuchungen über das Gedächtniss für räumliche Distanzen des Gesichtssinnes. S. 318.**

---

[1]) Experimentelle Untersuchungen über die Gefühlsbetonungen der Farben. Philos. Studien. 1894. X., 562 ff. — [2]) On the affective tone of simple Sense. — Impression. Am. Journ. of Psych. 1895. VII. 57—77. — [3]) Revue scientifique 1881, I. p. 803.

Ebbinghaus fand für die Stärke des Gedächtnisses von erlernten und sinnlosen Silben innerhalb der Zeit von 19 Minuten bis 31 Tagen die Formel: $\frac{b}{v} = \frac{k}{(logt)} c$, worin b das Behalten, v das Vergessen bezeichnet. Das Vergessen nimmt darnach nicht einfach mit der Zeit, sondern mit deren Logarithmus zu. Auch für Töne innerhalb 1—120″ wurde von Wolfe ein logarithmisches Verhältniss gefunden: $r = \frac{kf}{logt} + cf$. Ueber das Gesichtsgedächtniss stellten Baldwin und Shaw, dann Warren und Shaw Experimente an; auch sie bestätigten die logarithmische Abhängigkeit des Vergessens von der Zeit. Die Curven fallen zuerst steil ab und werden dann der Horizontalen sich nähernd flacher. Speciell für Raumdistanzen stellten W. Levy und J. Crelikow Experimente an und auch sie bestätigten im allgemeinen das Resultat von Ebbinghaus. Indem der Vf. Schwellenbestimmungen von 1—60″ anstellte, gelangte er zu der Formel: $s = \frac{logt}{k} + c$, worin t die Zeit, s den Schwellenwerth, d. h. die eben noch erkennbare kleine Distanz, k und c Constanten bezeichnen. Auch bei Versuchen mit tagelanger Zwischenzeit wurde das logarithmische Verhältniss beobachtet. Der Verlauf des Gedächtnisses bewegt sich so, freilich durch verschiedene Nebenbedingungen — hauptsächlich auch Uebung und Augenmaas — vielfach modificirt „zwischen dem idealen und absoluten Gedächtniss und geht vom ersteren in das letztere über, d. h. die Schwelle nähert sich bei den kleinsten Zeitintervallen dem eben merklichen Unterschied, erreicht aber mit Zunahme der Zeit eine gewisse, übergrosse Differenz, welche, sowie alle grösseren nach jeder Zeit erkannt werden.“ Ideales Gedächtniss ist ein solches, das einen eben merklichen Unterschied nach jeder Zeitdauer unterscheidet; absolutes dasjenige, welches grössere Distanzen nach beliebiger Zeit erkennt. Bei 30″ zum theil auch bei 10″ und vielleicht bei 50″ ist das Gedächtniss stärker, was auf eine Periodicität vielleicht im Auf- und Niedertauchen des Erinnerungsbildes im klaren Bewusstsein schliessen lässt. Werden in die Zwichenzeiten andere Eindrücke eingeschaltet, etwa Töne, so wird durch diese Ablenkung der Aufmerksamkeit die Gedächtnissschärfe nicht vermindert, sondern erhöht. Dies kommt wohl von einer Art Erholung, während durch das unausgesetzte Einwirken desselben Reizes Ermüdung eintritt. — Die Reproduction erklärt der Vf. mit Wundt durch Association, wobei freilich fast unbewusste Mittelglieder einwirken können; zum Wiedererkennen hält er die Uebereinstimmung der ersten und zweiten Vorstellung nicht für hinreichend, sondern nimmt dafür ein besonderes „Gefühl“ an, das allein die Sicherheit im Urtheilen erklären könne.

4. Heft. Fr. Werner, Beiträge zur Collectivmasslehre. S. 453. Fortführung der Lehre von Fechner, Lipps und Bruns. Insbesondere erweitert der Vf. den Fechner'schen Begriff des Collectivgegen-

standes, „der aus unbestimmt vielen nach Zufall variirenden Exemplaren besteht, die durch einen Art- oder Gattungsbegriff zusammengehalten werden", dahin, dass auch eine unstetige Mannigfaltigkeit zugelassen und die Bestimmung der zufälligen Variation fallen gelassen wird. Als Material diente unter Anderem: die Anzahl der Null auf jeder der ersten Tausend Spalten der Vega'schen Logarithmentafel in der zehnten Decimale, die Anzahl der Buchstaben „*e*", „*n*" usw. in tausend Zeilen einer Schrift von Kant. — **E. Dürr, Ueber die stroboskopischen Erscheinungen. S. 501.** „Vermehrung der Anzahl der von einander verschiedenen Reize bei successiv-periodischer Netzhautreizung ist für die Verschmelzung ungünstig." Selbst ein grösserer Phasenausfall wird nicht bemerkt. „Dass ein grösseres Phasenausfall im Verlauf einer Bewegung bei hinreichend kurzer Unterbrechung nicht bemerkt wird, erklärt sich aus der Dauer der Netzhauterregung und der Thatsache der Augenbewegungen." — **W. Hellpach, Die Farbenwahrnehmung im indirecten Sehen. S. 524.** „Dunkeladaption und spectralreine Farben sind die Bedingungen zur Ermittelung wissenschaftlich zuverlässiger Befunde über das Farbensehen." „Die Netzhaut zerfällt hinsichtlich der Farbenwahrnehmung in vier Zonen: Die (äusserste) gegenfarbige, die farblose, die nebenfarbige und die gleichfarbige. Die nebenfarbige Zone fehlt bei Purpur, Orange und Blau. Gelb existirt im indirecten Sehen nicht. Orange hat die weitesten, Violett meist die engsten Grenzen. . . Die nasofrontale Region ist die farbentüchtigste." „Die Vorfarben für Roth, Gelb, Grün und Violett sind der Reihe nach: Orange, Gelb und Blau. Diese Vorfarben sind weder extensiv noch intensiv mit den gleichnamigen Hauptfarben zusammenfallend, noch intensiv und extensiv mit ihnen identisch." „Zwischen dem indirecten Farbensehen und der Farbenblindheit ist keine Analogie zulässig." „Die verwickelten Befunde des indirecten Farbensehens werden durch die Young-Helmholtz'sche und die Hering'sche Hypothese zum theil nicht erklärt, zum theil widersprechen sie jenen Theorien direct; hingegen weisen sie auf die starke Bedeutung der objectiven Lichtreize, d. i. der Wellenlänge des Lichtes, und somit auf die der weiteren Erforschung dieser Bedeutung einen freien Spielraum lassende Wundt'sche Stufentheorie hin." „Die Existenz der gegenfarbigen Zone bringt die Hering'sche Hypothese in Widerspruch mit den Voraussetzungen der allgemeinen Physiologie." „Eine genauere Deutung der Farbenerscheinungen ist bei der unbekannten Constitution der Sehsubstanz und der wenig untersuchten Abhängigkeit verwickelter chemischer Vorgänge von Lichteinwirkungen unmöglich." — **W. Wundt, Zur Technik des Complicationspendels. S. 579.** Widerlegung eines Vorwurfs des „Mind" gegen das Wundt'sche Compensationspendel.

2] **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1899.

115. Bd., 1. Heft. Fr. Paulsen, Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. S. 1. Gegen Busse („Leib und Seele" voriges Heft d. Zeitschr.), der mit Rehmke die Wechselwirkung gegen den Parallelismus vertheidigt, erklärt der Vf., dass die Wechselwirkung ebenso gut möglich ist, als der Parallelismus. Dieser habe aber zwei Vorzüge: „er liegt erstens in der Richtung des naturwissenschaftlichen Denkens; er liegt zweitens auch in der Richtung des philosophischen Denkens, sofern dieselbe idealistisch ist." Bei Naturforschern und Physiologen gilt als Maxime: „in der Erklärung physischer Vorgänge von keinen anderen als physischen Kräften und Vorgängen Gebrauch zu machen." „Kann ein rein spirituelles Wesen, kann eine *res mere cogitans* Körper bewegen und seien es noch so kleine Körper und noch so kleine Bewegungsimpulse, dann ist damit ein dem Physiker uncontrolirbares Element gesetzt, das in uncontrolirbarer Weise in den Naturlauf eingreift." „Mit Bewegungen, die keinerlei Ursachen in der physischen Welt haben, sind wir auf directem Wege in's Land des Spiritismus gekommen. Kann eine spirituelle Substanz den kleinen Finger oder die kleinsten Partikel des Nervensystems bewegen, ohne Aufwendung von »Energie«, die sie ja nicht hat, so ist nicht abzusehen, warum sie nicht auch Tische und Bratpfannen, wie in Rosau, in Bewegung setzen sollte." Den abenteuerlichen von Busse aus der Parallelismustheorie gezogenen Consequenzen, dass der Ausgang der Schlacht von Austerlitz nicht vom Geiste Napoleons, sondern von physischen Vorgängen abhinge, entgeht man durch die idealistische Annahme, dass die physische Welt nur die Erscheinung der intelligenten ist. — **Ed. v. Hartmann, Zum Begriff der Kategorialfunction. S. 9.** Gegen E. König's Kritik der Hartmann'schen „Kategorienlehre". — **L. Busse, Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1894/95. S. 19.** Besprochen werden Carus, Ribot, Snell, Seth. **A. Neuendorff, Lotze's Causalitätslehre. S. 41.** Lotze's Occasionalismus: Erklärung der Wechselwirkung durch die Einheit alles Seienden. Jedes Einzelding ist ein vorstellendes Wesen, in dem aber nur das Absolute wirkendes Princip ist. Verhältniss der beiden Definitionen des Seins zueinander, einerseits als des Inbeziehungstehens, andererseits als des Fürsichseins. Der Kosmos ein System unendlich vieles Seienden von verschiedenen Graden des Seins. Nothwendigkeit der Aufopferung aller Ursachen im Process des Seins und daraus folgender Umbildung der Seinslehre.

2. Heft. E. König, Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. S. 161. Gegen Sigwart, Wentscher, Er-

hardt, Rehmke, Busse. Vf. steht auf dem Standpunkte Wundt's, der Parallelismus soll keine endgültige metaphysische Hypothese sein, sondern nur „ein empirisches Postulat, zu welchem die Physiologie auf der einen, die Psychologie auf der andern Seite geführt werden, sobald sie es versuchen, an der Hand des von der Naturwissenschaft ausgebildeten Causalbegriffes über die Wechselbeziehungen zwischen physischen und psychischen Vorgängen im lebenden Organismus Rechenschaft zu geben." Gegen Rehmke, der nur vier metaphysische Deutungen: Solipsismus, Materialismus, Spinozismus und Wechselwirkung zugibt, hält K. eine fünfte für möglich, dass die gesammte Wirklichkeit oder wenigstens das seelische Leben ein der substanziellen Grundlage entbehrendes reines Geschehen darstellt. Der Parallelismus ist insofern ein empirisches Postulat, als er sich aus dem von der Naturwissenschaft überall als selbstverständlich anerkannten Grundsatze, dass jede an einem körperlichen Dinge eintretende Veränderung durch eine vorangehende ebensolche Veränderung verursacht sei und weitere dergleichen Veränderungen als Wirkungen nach sich zieht. Man hat diesen Satz passend als das Axiom der Geschlossenheit der Naturcausalität bezeichnet. Wenn Sigwart diese Geschlossenheit als eine Fiction bezeichnet, weil wir ja auch in die Reihe gehören, so glaubt doch K. zwischen Subjectivem und Object unterscheiden zu müssen, „mag es immerhin für das nach einer widerspruchslosen Gesammtauffassung der Wirklichkeit strebenden philosophischen Denken nothwendig sein, auf die ursprüngliche Einheit der subjectiven und objectiven Sphäre zurückzugreifen." Hatte Erhardt behauptet, die Mechanik berücksichtige gar nicht die Qualität der Kräfte, so bemerkt K., die Mechanik suche die Ursache der Bewegung in einem andern Körper, dies verlange das Axiom von der Gleichheit der Wirkung und Gegenwirkung. „Die anthropomorphistische Vorstellung des Einwirkens ist durch den fortschreitenden kritischen Läuterungsprocess der naturwissenschaftlichen Begriffe allmählich eliminirt oder besser ausgedrückt auf ihre thatsächliche Grundlage zurückgeführt worden." Sie bezeichnet schliesslich „nichts anderes als die Thatsache, dass an dem Object B eine gewisse Zustandsänderung regelmässig erfolgt, nachdem an dem Object A eine solche vorausgegangen ist." Das Energieprincip ist dem Vf. zwar ein universelles Weltgesetz, aber es spreche, wie schon Wundt gezeigt, weder für noch gegen den Parallelismus. Die so verschiedene Wirkung des Telegramminhaltes, welche Busse angeführt, erklärt K. aus der Complicirtheit des Mechanismus, auf den sie wirken. Uebrigens bestehe für die Wechselwirkung dieselbe Schwierigkeit. Die Leugnung des Parallelismus „schliesst die Augen vor den offenkundigsten Thatsachen," „nimmt zu Erschleichungen ihre Zuflucht," wegen vermeintlich „höherer Zwecke". — Damit vgl. die Kritik von Groos über Er-

hardts Schrift in demselben Hefte der Zeitschrift S. 257 ff.: „Wenn schon seit einiger Zeit die Zahl derer im Wachsen begriffen ist, die sich von der Theorie des psychophysischen Parallelismus abwenden, weil ihnen die alte fast aufgegebene Ansicht von der Wechselwirkung zwischen Leib und Seele den Thatsachen weit besser zu entsprechen scheint, so wird die Schrift Erhardt's sicher zur Beschleunigung dieser Entwickelung wesentlich beitragen. Denn einer so ausführlichen und einschneidenden Kritik ist die parallelistische Theorie bisher noch nicht unterzogen worden und das Resultat der sorgfältigen Untersuchung lautet: Der psychophysische Parallelismus ist eine Hypothese, welche durch die Thatsachen unbedingt widerlegt wird." — **P. Stern, die Theorie der ästhetischen Anschauung und die Association. S. 193.** Gegen Volkelt, welcher bezweifelt, dass sich die „ästhetische Beseelung" lediglich durch Association erklären lasse und eine besondere unmittelbare Bewusstseinsfunction dafür verlangt. — **J. Volkelt, Nachtrag zur „Psychologie der ästhetischen Beseelung". S. 204.** Gegen vorstehenden Aufsatz von Stern. Der Gegensatz liegt tiefer: Stern sucht so viel wie möglich die Seelenfunctionen zu vereinheitlichen, Volkelt findet bei der Analyse eine grössere Mannigfaltigkeit ursprünglicher Functionen. — **G. Siebert-Corben, Das Verhältniss des hypothetischen Urtheils zum kategorischen näher untersucht im Zweckurtheil. S. 209.** Gegenwärtig bestehen zwei Richtungen unter den Logikern in der Beurtheilung des Verhältnisses des hypothetischen Urtheils zum kategorischen: Die einen trennen sie streng, die andern identificiren sie, oder halten sie doch für verwandt. Kant schied sie strenge; er findet im hypothetischen Urtheile die Dependenz und Causalität, die Inhaerenz im kategorischen durch die Copula ausgesprochen. So alle späteren Kantianer, aber auch in neuer Zeit Drobisch, Ueberweg, Harms, B. Erdmann. Drobisch scheidet sie als Beschaffenheits- und Beziehungsurtheile; andere fassen den Unterschied anders. Herbart dagegen erklärt sie für identisch, indem Vordersatz und Nachsatz dem Subject und Prädicat entsprechen: jedes kategorische Urtheil enthält eine Bedingung. Ebenso, wenn auch aus anderen Gründen, Trendelenburg, J. St. Mill, Sigwart. Ebenso sind die Ansichten über das Verhältniss des Finalsatzes zum hypothetischen Urtheile verschieden. Der Vf. findet: „So erhellt denn, dass bezüglich der Beziehung zwischen Finalsatz und hypothetischen Urtheil weder Trendelenburg noch Drobisch und B. Erdmann im ganzen Umfang ihrer Auffassung das Richtige getroffen haben: Das Zweckurtheil hat rein hypothetischen Werth, wenn das Mittel in der strengeren Modalität des Problematischen und Apodiktischen angegeben wird — in diesem Falle gilt Drobisch's sowie Erdmann's Ansicht; das Zweckurtheil hat einen weiteren Inhalt als das hypothetische, wenn

das Mittel assertorisch, als real ausgesprochen wird — der Fall, für den Trendelenburg's Ansicht zutrifft!" — **F. Tönnies, Zur Einleitung in die Sociologie. S. 240.** Zur Schrift des Vf.'s: „Gemeinschaft und Gesellschaft!" Leipzig, Reisland 1887.

B. Philosophische Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Natur und Offenbarung. Münster, Aschendorff. 1900.

46. Bd., 1. Heft. A. Linsmeier, Ueber Meinungsverschiedenheiten bezüglich der Atomhypothese. S. 1. Seit einiger Zeit wird von den Naturforschern nicht mehr so allgemein die Atomhypothese angenommen, als in den drei ersten Vierteln des Jahrhunderts. Man will an ihre Stelle die Energielehre oder Differentialgleichungen setzen; insbesondere neigt man sich stark der Stetigkeit des Aethers zu. Indess sind dies keine entscheidenden Momente gegen die Atomistik. Die Energetiker (Ostwald, Mach) wollen überhaupt keine substantiale Materie zugeben, sie wollen blos Beschreibung! Aber das ist ein Irrthum und unwissenschaftlich. Was die Differentialgleichungen anlangt, so sind sie für einzelne Gebiete und Gesetzmässigkeiten sehr brauchbar, aber sie werden, wie Boltzmann, ein hervorragender mathematischer Physiker bemerkt, zu complicirt und unausführbar, wenn verschiedene Naturgebiete einheitlich unter sie begriffen werden sollen. Dagegen ist die Atomistik ganz allgemein anwendbar für Chemie und Krystallographie. In der Physik freilich wird die atomistische Constitution der Körper seltener berücksichtigt; im Gegentheil die Rechnungen, z. B. in der Elasticitätslehre werden leichter, wenn man nicht an die Atome denkt, sondern die Materie stetig nimmt, wie sie sich uns darstellt. Der Aether ist ein so räthselhaftes Wesen, dass weder die Atomistik noch die Stetigkeit leicht mit ihm sich verständigen kann. Vielen sind die Atome nur Bilder, mechanische Analogien. Aber nach vielen von ihnen haben wir überhaupt nur ein Bild von der Wirklichkeit. Nach Mach z. B. ist die Materie nur ein „Gedankending!" „Was wir einen Körper nennen, ist eben ein Complex von Eigenschaften, die in verschiedene Sinnesgebiete fallen, und die Materie ist eben nur die Vorstellung des Zusammenhanges dieses Complexes!" „Man erkennt die Beziehungen zwischen Bedingung und Bedingtem, die Gleichungen, welche grössere oder kleinere Gebiete beherrschen, als das eigentlich Bleibende, Substanzielle, als Dasjenige, dessen Ermittlung ein stabiles Weltbild ermöglicht!"[1]) — Diese Verächter der Materie und der Atome nehmen sie bei ihren Erklärungen wieder gerade wie andere Menschen an. — **L. Kneissl,**

[1]) Principien der Wärmelehre. 1896. S. 429.

Die Lautäusserungen der Heuschrecken Bayerns. S. 91. Aus eigener Erfahrung constatirt der Vf. folgende Sätze: 1. „Jede einzelne Species hat eine ihr eigenthümliche Lautäusserung:" 2. „Die specifisch verschiedenen Lautäusserungen haben den Zweck der Signalisirung:" 3. „Ausser dem Signale besitzen die Heuschrecken noch mindestens zwei Lautäusserungen, lautlich und zwecklich verschieden von denselben:" Es handelt sich vorzüglich um die Einleitung zur Paarung und um Abwehr von Nebenbuhlern (überhaupt zornige Erregung). 4. „Sämmtliche Lautäusserungen der Heuschrecken beruhen auf erblichen Nervendispositionen und Muskelmechanismen, unterstehen aber der Willkür einer immateriellen einfachen Psyche:" 5. „Der Lebensweise der Heuschrecken können nur Lautäusserungen entsprechen, wenn sie ihre Naturaufgabe erfüllen sollen:" Sie leben ja sehr versteckt, sind alle dem Auge verborgen. 6. „Die Lautäusserungen der Heuschrecken verfolgen ausser den dargelegten praktischen Zwecken auch noch andere: ideelle und ästhetische:" Vf. fand bei den Heuschrecken bestätigt, was Altum allgemein sagt: Bei Vögeln von entfernter systematischer Stellung, bei Schmetterlingen, Käfern u. dgl. findet sich wiederholt ein und dieselbe oder doch eine ganz ähnliche Farbe und Zeichnung. Diese Thatsache lässt sich gleichsam als ein Siegel betrachten, das der Schöpfer ihnen aufgedrückt zur Erkennung des einheitlichen Bandes, das alle insgesammt umschliesst oder des gemeinsamen göttlichen Ursprunges.

2. Heft. A. Schupp, Brutpflege und Elternsorge. S. 83. Der Vertheilung der verschiedenen Grade der Brutpflege in der Natur liegt ein allgemeiner Plan zugrunde. Derselbe ist nach einem dreifachen Gesichtspunkte geordnet: 1°. Die Natur hat im allgemeinen eine um so grössere Sorgfalt in die Eltern gelegt, je höher dieselben in der Stufenreihe der organischen Vollkommenheit stehen. 2°. Je hilfloser die Jungen sind. 3°. Je wichtiger die Rolle ist, welche der betr. Gattung in der Naturökonomie zufällt.

2] **Stimmen aus Maria-Laach.** Freiburg, Herder 1900.

2. Heft. E. Wasmann, Eine plötzliche Heilung aus neuerer Zeit. S. 113. Eine von drei Aerzten nach streng wissenschaftlicher Methode verfasste Schrift berichtet über eine durchaus unanfechtbare plötzliche Heilung auf Fürbitte Mariens, die natürlich zu erklären absolut unmöglich ist.[1])

Peter de Rudder, ein gesunder flämischer Arbeiter zu Jabbeke erlitt im 43. Jahre beim Fällen eines Baumstammes einen schweren

[1]) Guérison subite d'une fracture. Récit et étude scientifique par L. von Hoestenberghe, docteur en médecine, E. Royer, docteur en médecine, A. Dechamps S. J., docteur en médecine et en sciences naturelles. Bruxelles 1900.

Doppelbruch, sein Waden- und Schienbein waren unterhalb des Kniees völlig abgebrochen. Acht Jahre lang wurde er von mehreren Aerzten vergeblich behandelt; es bildete sich noch eine eiternde Wunde auf dem Fussrücken und eine grosse krebsartige Wunde an der Bruchstelle. Die Enden der Bruchstellen waren durch die eiternde Wunde sichtbar, vollständig getrennt und schliesslich nekrotisirt. Dieses haben seine Umgebung, sowie Aerzte wiederholt beobachtet noch bis zu den letzten Minuten vor seiner Heilung. Alle ärztlichen Mittel waren umsonst; er konnte nur seine Wunden waschen und verbinden. Das Bein schlotterte vollständig, der Fuss konnte gerade umgekehrt nach hinten gedreht werden. Am 7. April 1875 — acht Jahre nach dem Unglücksfall — begann er seine Pilgerfahrt zu der Kapelle der Mutter Gottes von Lourdes zu Oostacker. Noch am Morgen bemerkten seine Frau und Tochter beim Anlegen eines neuen Verbandes und eines Pflasters gegen das Ausfliessen des Eiters den gefährlichen traurigen Zustand des Beines. Ein Mitreisender sah noch im Waggon die Beweglichkeit des Beines, und die Umkehrbarkeit des Fusses. In Oostacker hob ihn der Kutscher aus dem Wagen mit dem rohen Scherz: „Schaut, der da verliert sein Bein!“ und zeigte sich unwillig über den blutigen Eiter, der auf den Boden des Wagens geflossen. Mit Krücken schleppte er sich zur Kapelle, musste sich aber auf einer Bank der Allee niederlassen, wo ihm mehrere Pilger zu seinem grossen Schmerze das Bein hin und her pendelten. Seine Frau gab im Wasser aus der Quelle zu trinken und auf seinen Krücken von der Frau gestützt ging er zweimal mit den Pilgern um die Grotte. Da war er so schwach, dass sie ihn wieder auf eine Bank setzen musste. Da betete er, flehte um Verzeihung seiner Sünden von Jugend an, bat um Heilung, um seine Familie ernähren zu können. Plötzlich fühlt er eine eigene Unruhe, er ist wie ausser sich, steht auf, denkt nicht mehr an seine Krücken, geht durch die Reihen der Pilger, wirft sich vor der Statue der Mutter Gottes nieder und ruft aus: „Wo bin ich?“ Er erhob sich, ging dreimal um die Grotte, er war geheilt. Sofort begab er sich, gefolgt von zahlreichen Pilgern, zum Schloss der Marquise Alph. de Courdebourne, wo die erste Untersuchung des Beines vorgenommen wurde: Das Bein und der Fuss, welche noch einige Augenblicke vorher stark angeschwollen gewesen, hatten wieder ihr normales Maas, Pflaster und Binden waren von selbst abgefallen; die zwei Wunden waren vernarbt, die gebrochenen Knochen zusammengewachsen. Wiederholte ärztliche Untersuchungen constatirten, dass die Oberfläche des Knochens an der Bruchstelle völlig glatt war, auch eine Verkürzung des Beines war nicht eingetreten. Letzteres ist umso auffallender, als der behandelnde Arzt bald nach dem Beinbruch ein grösseres Knochensequester herausgenommen hatte. Dasselbe stellte die Section nach seinem Tode

fest, welcher erst nach 23 Jahren erfolgte, sowie eine Durchleuchtung mit Röntgenstrahlen im Jahre 1897.

Eine solche plötzliche Heilung sowohl der Wunden als noch mehr der Knochen ist nach Naturgesetzen absolut unmöglich; die beste und günstigste neuere Behandlung des Knochenbruches verlangt mindestens drei Wochen zur Heilung, zur früheren Gelenkigkeit der Glieder aber mehrere Monate. Was die Thatsächlichkeit der Heilung anlangt, so haben wir ausser den durchaus unanfechtbaren Zeugnissen der drei genannten Aerzte noch ein authentisches Document von den angesehensten Mitbürgern des Rudder, den Spitzen der Gemeinde Jabbeke: „Wir Unterzeichnete der Pfarrei Jabbeke erklären, dass das Schienbein des Peter Jakob Rudder, hier geboren, alt 52 Jahre, derart durch den Fall eines Baumes den 16. Februar 1867 gebrochen war, dass er nach Erschöpfung aller chirurgischer Mittel aufgegeben und als unheilbar erklärt von den Männern der Kunst und als solcher von allen angesehen wurde, die ihn kannten; dass er seine Zuflucht nahm zu unserer Frau von Lourdes, die zu Oostacker verehrt wird, und dass er nach Hause zurückkehrte vollständig geheilt und ohne Krücken, so dass er wie vor seinem Unglücksfall alle Arbeiten verrichten kann. Wir erklären, dass diese plötzliche und wunderbare Heilung stattfand den 7. April 1875. Gez.: L. Slock, Pfarrer; A. Rommelaere, Vicar; d'Hoedt, Bürgermeister; A. Stubbe, Schöffe; P. Maene, Schöffe; Vicomte Chr. du Bus-Ghisignies usw. — **V. Cathrein, Die sittliche Autonomie. S. 129.** „Man mag also das Princip der Autonomie betrachten, von welcher Seite man will, es ist hohl, unwahr und grundverderblich in seinen Folgerungen, und es zeugt von unverzeihlicher Gedankenlosigkeit, dass dieses Princip dem Königsberger Philosophen sogar von solchen noch immer nachgeredet wird, die sich für tiefe Denker halten:" — **A. Müller, Die Bewohner der Gestirne. S. 141.** „Die beobachtende Astronomie hat bis auf den heutigen Tag auch nicht einen sicheren Anhaltspunkt zu behaupten, dass es auf irgend einem Himmelskörper lebende, zumal dem Menschen ähnlich organisirte und mit Vernunft begabte Wesen gebe!"

3. Heft. E. W(asmann), Neueres über Schutzfärbung und Mimikry. S. 341. Bei vielen Thieren ist die Bauchseite hell, der Rücken dunkel gefärbt, wodurch sie offenbar vor den Augen ihrer Feinde geschützt sind. Aber der Amerikaner Abbott H. Thayer hat neuestens experimentell nachgewiesen, dass gerade durch die helle Bauchseite die Täuschung vollständig wird. Weil nämlich die Oberseite beleuchtet ist, so erscheint sie in der Ferne heller als die Unterseite ohne Beleuchtung. Die Färbung muss daher von oben nach unten heller werden, wenn die Schutzfärbung des Rückens zur Geltung kommen soll. Thayer färbte

ein Schneehuhn auf Seiten und Bauch so dunkel wie den Rücken und photographirte es nun mit seiner natürlichen Umgebung: jetzt war es auf dem Bilde viel leichter zu erkennen als in seiner natürlichen Farbe. Von zwei auf ihrem Neste ruhenden Schnepfen gab er der einen auch am Bauche und seitwärts das dunkle Colorit. Sie wurde auf der Photographie sogleich gesehen, die andere war so gut wie unsichtbar. Als er auch Holzeier in derselben Weise bemalte, die einen oben und seitlich dunkel, unten heller, also Schnepfenfärbung, die andern ganz dunkel, konnte ein herbeigerufener Naturforscher erstere nicht vom grauen Boden in einer Entfernung von 7 Yards unterscheiden, während er letztere schon auf 50 Yards Entfernung sah. Zum Theil noch kunstreichere Einrichtungen finden sich bei den Insecten; ganz plumpe Käfer werden durch Lichtreflexe, welche ihre Zeichung und Sculptur bewirkt, sowie durch Formveränderung so täuschend zu Ameisen, dass sie als solche ins Nest aufgenommen würden.

Miscellen und Nachrichten.

Ueber den Ortssinn der Haut hat M. v. Frey[1]) neuere von den bisherigen Anschauungen abweichende Forschungen veröffentlicht. Sowohl die E. H. Weber'schen als auch die Meissner-Ceerzmac'schen Empfindungskreise verwirft er, da dieselben sich auf die anatomische Ausbreitung der Hautnerven, die uns gar nicht bekannt ist, stützen. Nicht die Vertheilung der Tastnerven, sondern die Endapperate in der Haut, welche zunächst die Reize aufnehmen, und deren Vertheilung auch experimentell an Lebenden wie anatomisch an Leichen nachgewiesen werden kann. Als solche Endorgane haben die Meissnerschen Tastkörperchen und die Nervenkränze der Haarscheiden zu gelten. Die mit Tastkörperchen ausgestatteten Hautflächen zeichnen sich durch feine Localisationsfähigkeit und Ausdauer aus, während die behaarten Hautflächen leichter ermüden und eine stumpfe Localisation haben. Die Haare spielen bei der Uebertragung der Reize ungefähr dieselbe Rolle, wie das Mittelohr bei der Schallübertragung.

Jedem Nervenende kommt ein besonderer Raum- oder Ortswerth zu. Jedes Nervenende wird von jedem andern unterschieden, wenn 1°. die Reize auf die gewählten Nervenenden beschränkt bleiben; wenn 2°. die Reize eine nicht zu geringe und für beide Orte möglichst gleiche Intensität besitzen, und 3°. wenn beide succesiv gereizt werden. In letzterer Beziehung darf die Zwischenzeit nicht zu kurz und nicht zu lang sein, am günstigsten ist 1″.

Kleinere Abstände als die Entfernung zweier Nervenenden werden nicht mehr empfunden; die Bezirke von je einem der Tastnervenenden sind also wohl die anatomische Grundlage des Ortssinns. Soll auch die Richtung der successiven Reize erkannt werden, so muss die Distanz mehrfach vergrössert werden, bei simultaner Reizung muss der Abstand 50—100 Mal grösser genommen werven, also vielfach grösser als die Maximalwerthe Weber's.

Woher diese Verschiedenheit? „Die grosse Verschiedenheit der Raumschwellen, wie sie sich bei successiver und simultaner Reizung er-

[1]) „Ueber den Ortssinn der Haut." Sitzungsber. der physik-mediz. Gesellsch. zu Würzburg. 9. Nov. 1899.

gibt, beruht kurz gesagt darauf, dass durch die successive Methode die Ausdehnung der anatomischen Empfindungskreise oder Tastkreise in der Peripherie, durch die simultane Methode die Ausdehnung der Empfindungskreise im Centrum gemessen wird, die Weber'sche Zirkelmethode gibt sozusagen die Projection der centralen Erregungkreise auf die Hautoberfläche!"

Ueber die Sinnessphären der Grosshirnrinde bestehen verschiedene Anschauungen unter Anatomen, Physiologen und Psychologen. Eine gewisse Localisation der Sinnesfunctionen in verschiedenen Partien des Grosshirns wird so ziemlich von allen zuggeben. Während aber H. Munk durch seine Untersuchungen an Hunden und Affen zu dem Resultate gelangte, dass die einzelnen Sinnessphären scharf umgrenzte Abschnitte der Rinde darstellen, haben andere die Grenzen als verwaschen bezeichnet und ein Uebergreifen z. B. der Geruchssphäre in die Hörsphäre oder Gesichtssphäre behauptet. Nach Munk liegt die Sehsphäre im Hinterhauptslappen, die Hörsphäre im Schläfenlappen, die Fühlssphäre im Stirnscheitellappen, die Riechssphäre im *Gyrus hippocampi*. In jede dieser Sinnessphären verlaufen die entsprechenden Nervenfasern des Auges, des Ohres usw., und daselbst finden die specifischen Empfindungs-Wahrnehmungen und Vorstellungen des betreffenden Sinnes statt. Die Intelligenz als Inbegriff und Resultante aus allen ist nicht localisirt. Flechsig dagegen nimmt eigene Stellen, welche noch nicht von Sinnesfunctionen in Anspruch genommen sind, als „Associationscentren" an. Luciani hat das Uebergreifen der Sinnessphären dahin modificirt, dass die Munk'schen Sinnessphären zwar die Centralherde der betreffenden Sinne darstellen, dass aber diese Mittelpunkte weit in andere Hirnlappen hineinstrahlen.

Munk hat nun durch fortgesetzte Versuche an Hunden und Affen vermittelst partieller Exstirpationen unter Anwendung des sich dabei als trefflich bewährenden aseptischen Verfahrens seine früheren vielfach bestrittenen Resultate vollständig bestätigt gefunden und sie der preussischen Akademie der Wissenschaft vorgelegt."[1]) Bei den partiellen Exstirpationen innerhalb einer Sinnesregion ergab sich selbst da eine scharfe Grenze der Functionen. „Es stellte sich dazu noch das Interessante heraus, dass auch innerhalb der einzelnen Regionen die sensibelen und motorischen Nervenfasern für jedes Glied der Extremität in einer Gruppe beisammen liegen und die Gruppen so einander folgen, wie die Glieder aneinander gereiht sind."[2])

Die Axiome psychologisch erklärt? Nach J. Schultz (Psychologie der Axiome, Göttingen 1899) sind die Formen des Anschauens und Denkens Gewohnheiten der Psyche, die wie das gesammte seelische Leben im Laufe von Jahrmilliarden sich gebildet haben:

[1]) Sitzungsber. 1899. 52. Bd. S. 936 f. — [2]) Vgl. Gaea. 1900. 4. H. 229. ff.

Die Axiome sind nichts anderes als die in Sätze gefassten Denkformen. Sie sind nicht synthetisch, weil nicht aus der Erfahrung, nicht analytisch, weil keine blosen, leeren Definitionen, sondern Postulate: Du musst gegebene Positionen festhalten: *A* darf nur *A*, nicht nicht *A* sein. Erwarte bei Wiederkehr gleicher Bedingungen gleiche Ereignisse. Fasse die Phänomene so, als wirkten beharrende Substanzen auf andere; daraus folgt das Causalprincip: behandle also jedes so, als hätte es eine Ursache und seine Folgen, und suche die Ursachen auf.

Das Mittel zur Herstellung der axiomatischen Gewohnheiten ist die Urthatsache alles psychischen Geschehens: die Association von Empfindungen und Trieben. Die Allgemeingültigkeit derselben, d. h. ihr Denkzwang kommt von den energischen lange Zeit hindurch geübten Gewohnheiten. Die Wiege der Denkprincipien steht in der Region der Gefühle, der Zustände des inneren Sinns; Innervationsempfindung und Gefühle des Druckes und der Erleichterung beim Appercipiren, bestimmen die Richtung der häufigeren oder selteneren Associationen und damit die Festigkeit der Axiome. Anderer Behauptungen verstehen, heisst, sie nachfühlen, Denken ist Vermenschlichen, Anthropomorphisiren: „Nur wenn wir die beobachteten Bewegungen der fremden Körper mit eigenem Leben durchquellen, nur wenn wir sie nachfühlen und uns hineinspüren, glauben wir sie zu verstehen.“ Die imaginäre Zahl der Mathematiker ist ihm darnach ein Gräuel; da sie aber doch in der Rechnung verwandt wird und zu sehr realen Resultaten führt, so meint der Vf., man könne immer sie verwenden, „weil man unlösbare, ja selbst unsinnige Aufgaben in die Rechnung einführen könne, in der Hoffnung, dass die Tollheit sich gegenseitig frisst, wie jene Fabellöwen.“

Man sollte meinen, Avenarius habe in seiner „reinen Erfahrung“ mit allen axiomatischen Sätzen hinreichend aufgeräumt; unseren Psychologen der Axiome ist er noch nicht radical genug. An der „Avenarius-Oede“ meint er, könnte man sehen, „wie man auch die glattesten Selbstverständlichkeiten durch mathematischen Krimskrams zu Philosophemen aufputzen kann.“

Solche extremen Consequenzen des Psychologismus sind aber ganz folgerichtig und sollten doch den modernen Verächtern der Metaphysik die Augen über ihr heilloses Beginnen öffnen.

Gibt es einen Uebergang einer natürlichen Gattung in eine andere? Als unumstösslichen Beweis für die Umgestaltung einer Gattung in eine andere glaubten die Darwinisten die Crustaceen *Branchippus stagnalis* und *Artemia salina* anführen zu können. Ersterer Kruster, ein kleiner Süsswasserkrebs, ähnelt zwar sehr der nur in salzigem Wasser lebenden *Artemia salina*, unterscheidet sich aber durch die Form der Antennen des Männchens, durch die Gestalt und selbst durch die Anzahl

der Hinterleibsglieder, welche bei *Br.* 9, bei *A.* 8 beträgt, so dass man beide verschiedenen Gattungen zutheilen zu müssen glaubte. Nun gelang es aber Schmankewitsch, die *Artemia* durch allmähliche Entsalzung des Wassers nach vielen Generationen in den *Branchippus* umzuwandeln. Neuestens aber hat ein anderer russischer Zoologe Anikin gefunden, dass die mit Versüssung des Wassers vor sich gehenden Veränderungen der *Artemia* Verkrüppelungen sind, die sich auch bei stärkerem Salzgehalt des Wassers einstellen. *Artemia* sei mit dem wechselnden Salzgehalt überhaupt sehr veränderlich, in starken Lösungen verlängern sie, in schwächeren verkürzen sie den Hinterleib, aber so, dass einige Gattungsmerkmale immer unverändert bleiben; von einer Umwandlung einer Gattung in eine andere könne also keine Rede sein.[1])

Zur Lehre von den unbewussten Empfindungen. In einem Vortrage des Professors August Forel, der bei der 66. Versammlung deutscher Naturforscher und Aerzte in Wien 1894 gehalten wurde und später in etwas erweiterter Form mit Anmerkungen erschienen ist, wird (3. Aufl. S. 24) ein psychologisches Experiment mitgetheilt, dessen Ergebniss für die Entscheidung der strittigen Frage, ob es unbewusste Empfindungen gebe, von entscheidender Bedeutung sein dürfte.

Forel erzählt dort: „Folgendes mit zwei verschiedenen Personen mehrmals gemachte Experiment scheint mir von Werth zu sein. Die eine der Betreffenden besitzt einen ethisch sehr hoch angelegten Charakter und eine exemplarische Wahrheitsliebe, so dass hier jede Spur von Uebertreibung aus Gefälligkeit mit absoluter Sicherheit ausgeschlossen ist. Ich suggerire der vollständig wachen Beeinflussten Anästhesie verschiedener Körpertheile. Dann lasse ich sie die Augen schliessen, sichere mit genügender Vorsicht mein Operationsfeld vor der Möglickeit, unter dem Lid gesehen zu werden und steche die Hypnotisirte an drei (oder mehr) bestimmten Stellen. Sie versichert mich, absolut nichts zu spüren und nicht zu wissen, was ich mit ihr mache. Nun schläfre ich sie ein und suggerire ihr einen Strom, der das Gefühl derart wiederbringt, dass sie nach dem Erwachen genau wissen wird, was ich mit ihr gemacht habe. Nach dem Erwachen frage ich sie nun, was ich gethan hätte. Zunächst besinnt sie sich nur mit Mühe und findet die Stellen, wo ich gestochen hatte, nur ungenau. Doch nach sorgfältiger Wiederholung des Experimentes, mit Aenderung der Zahl und des Ortes der Stichstellen, geht es ganz gut und findet sie die Stellen ganz genau, weiss auch nachträglich, dass ich sie gestochen habe. Man könnte einwenden, dass die etwas länger dauernde grobe Reizung der Tastnerren immer noch bestand und nachträglich zur wiederassociirten bewussten Hirnthätigkeit

[1]) Natur u. Offenb. 1900. S. 110. Auszug aus den Mittheil. d. K. Univ. Tomsk. im Zoolog. Centralbl. VI.

gelangte. Um diesem Einwurf zu begegnen, habe ich das gleiche Experiment mit dem Gehör wiederholt und die ganz wache Somnambule für gewisse bestimmte Geräusche völlig taub gemacht. Ich liess dann später durch Suggestion den im Gehirn deponirten „unbewussten" Schalleindruck mit Erfolg bewusst werden, und die Somnambulen konnten mir stets genau sagen, was ich gemacht hatte. Ich frug sie dann beide, wie sie sich die Sache erklären könnten, und beide (ganz unabhängig von einander) behaupteten, sie müssten nun doch bald glauben, dass ich hexen könne; sie hätten absolut nichts gefühlt bezw. gehört, als ich sie stach, oder das Geräusch machte, und nachher sei ihnen plötzlich doch wieder die ganze Erinnerung an empfundene Stiche und an die Geräusche gekommen. Das sei ihnen absolut unerklärlich. Bernheim hat bezüglich der negativen Hallucinationen ähnliche Experimente mit gleichem Erfolge gemacht. Es geht daraus, wie mir scheint, hervor, dass unsere gewöhnliche Oberbewusstseinsspiegelung und die Intensität und Qualität der Grosshirnthätigkeit nicht in einem bestimmten Verhältnisse zu einander stehen. — Jedenfalls beweist dieses Experiment, dass auch nach einer vollständigen, mit wachem Oberbewusstsein festgestellten Anästhesie nachträglich die Erinnerung an den offenbar nur in einem Unterbewusstsein empfundenen Schmerz in die Oberbewusstseinskette hinüber versetzt werden kann." Soweit Forel.

Derselbe sagt allerdings ein paar Seiten später (Note S. 250) „es gebe keine unbewusste Empfindung", er meint aber den Ausdruck „Bewusstsein" hiebei in einer anderen, als der gewöhnlichen Bedeutung, indem er jene Empfindungen, von welcher die erwähnten Personen anfangs kein Bewusstsein hatten, in einem „Unterbewusstsein" existiren lässt.

(F. X. Pfeifer.)

Nekrolog.

Am 17. Februar l. J. öffnete sich die Gruft der Jesuitenkirche in Pressburg, um einem ehemaligen Mitarbeiter dieser Zeitschrift und einem hingebenden Freunde und Förderer der christlichen Philosophie, P. Julius Costa-Rossetti S. J. seine letzte Ruhestätte zu geben. Einer angesehenen italienischen Familie entstammend, wurde er am 2. Juni 1841 in Venedig geboren, machte dann seine Gymnasialstudien am bischöfl. Knabenseminar auf dem Linzer Freinberg bei den PP. Jesuiten, um dann selbst im jugendlichen Alter von 16 Jahren in die Gesellschaft Jesu einzutreten. Nachdem er das Noviziat und die daran sich schliessenden Ordensstudien in Pressburg und Innsbruck beendet und zum Priester geweiht war, wurde er 1868 nach Pressburg als Philosophieprofessor für die Kleriker des Ordens berufen, um als solcher 25 Jahre mit grosser Hingebung und Einsetzung aller seiner Kräfte und

Fähigkeiten im Dienste der christlichen Philosophie zu arbeiten. Sein glühender Eifer für die Förderung alles Guten, der ihm besonders eigen war, drückte ihm die Feder in die Hand, um für Hebung und Wiederbelebung der kathol. Philosophie zu wirken. Neben Schriften religiösen Inhaltes, und einem Werke „*De spiritu Societatis Iesu*“ (Freiburg, Herder. 1888) sind als Früchte dieser philosophisch-literarischen Thätigkeit zu verzeichnen: „Allgemeine Grundlagen der National-Oekonomie. Beiträge zu einem System der National-Oekonomie im Geiste der Scholastik“ (Herder 1888), „Die Staatslehre der christlichen Philosophie“, welche anfänglich in den ersten Bänden dieser Zeitschrift, dann als Sonderabdruck (Fulda 1890) erschien, und seine „*Philosophia moralis s. institutiones ethicae et iuris naturae*“, 1. Aufl. 1883, 2. Aufl. 1886 (Rauch, Innsbruck. 912 S.). Namentlich hat er durch letzteres umfangreiche Werk Erhebliches zur Restauration der kath. Philosophie im 19. Jahrhundert beigetragen. Es ist eine originelle und reife Frucht seines eigensten Fleisses und jahrelangen Studiums, welche die Erwägung erst vollständig würdigen lässt, dass ihm damals noch wenige directe Vorarbeiten für ein solches Werk grösseren Stiles vorlagen. „*Quae cum ita sint*“, sagt er selbst in seiner ersten Vorrede, „*nemo mirabitur, non solum quod systematis ordinem, sed etiam quod ipsam theoriam spectat, interdum aliquid tentandum nobis atque audendum fuisse*.“ Mit grösserem Interesse hatte er sich dann den national-ökonomischen Fragen zugewendet, die er wissenschaftlich zu bearbeiten gedachte, als sich endlich vor 8 Jahren seine Augenschwäche so weit gesteigert hatte, dass ihm das Gebot des Arztes jede Lectüre für immer untersagte. So sah er sich in die Lage versetzt, nun wissenschaftliche Beschäftigung aufgeben zu müssen, um sie mit dem Loose eines Halberblindeten zu vertauschen und nur noch mit einigen intellectuellen Abfällen sich begnügen zu müssen, welche entgegenkommende Aufmerksamkeit ihm vermittelte. Mit christlichem Starkmuth brachte er seine altgewohnte Lebensbeschäftigung dem Walten der göttlichen Vorsehung zum Opfer und suchte ein anderes seinem Zustande angemessenes Arbeitsfeld, dem er seine übrige Lebenszeit weihen könnte; er fand es in eifervollen, seelsorglichen Arbeiten. Da hatte man dann oft Gelegenheit, die Geistesgrösse eines ganz in Gott und seinem Glauben gegründeten Mannes zu bewundern, wenn er z. B. mit grösster Hingebung im Sprachzimmer des Collegs armen, vernachlässigten Kindern die ersten Gebete oder Anfangsgründe des Katechismus beibrachte; obwohl er hiebei und bei ähnlichen Instructionen nur schwer vermeiden konnte, dass ein aufmerksames Auge einige Nachwehen seiner philosophischen Vergangenheit bemerkte. Vor dem Loose völliger Erblindung bewahrte ihn der Tod, der seinem tugendreichen, dem Irdischen längst abgewandten Leben am 15. Februar l. J. das Ziel setzte. R. I. P. (J. D.)

Neue Untersuchung über die platonischen Ideen.

Von Dr. E. Rolfes in Satzvey.

1. Ein neuer Versuch, den Sinn der platonischen Ideenlehre kritisch zu erörtern und festzustellen, mag auf den ersten Blick Befremden erregen. Ueber jene Lehre ist schon so lange, durch so viele Jahrhunderte, eigentlich von den Zeiten ihres Urhebers ab, gestritten worden, dass man schon darum geneigt sein könnte, die Herbeiführung einer annähernd sicheren Entscheidung für ein aussichtsloses Unternehmen anzusehen. Die Hauptfrage bezüglich der platonischen Ideen, neben welcher alle andern nur untergeordnete Bedeutung haben, möchte sein, ob dieselben Substanzen, oder ob sie vielmehr Gedanken Gottes sind. Gerade bezüglich dieser Frage aber gehen die Meinungen heute noch so weit auseinander, wie ehedem.

Was die Entscheidung aufhält ist vor allem die Schwierigkeit der Probleme, mit denen es die Ideenlehre zu thun hat. Die höchsten Gegenstände der philosophischen Forschung begegnen uns hier: Die Frage nach Grund und Wesen der Wahrheit und der Wissenschaft und nach den letzten Gründen alles Seins. Um den Erörterungen hierüber zu folgen, bedarf es vieler philosophischen Schulung. Es ist damit ähnlich wie mit den höchsten metaphysischen Gedanken des Aristoteles, die ebenfalls bis zur Stunde Gegenstand der Controverse sind. — Sodann bereitet die Form der platonischen Darstellung ausserordentlich grosse Schwierigkeiten. Auch bei Aristoteles wird das Verständniss durch die Darstellung erschwert, aber während er durch die Kürze, die Abgerissenheit und fast gesuchte Räthselhaftigkeit des Ausdrucks dunkel wird, kommt bei Plato derselbe Uebelstand daher, dass er eine schulgerechte Lehrweise verschmäht und seine Gedanken in eine Form kleidet, die für philosophische Erörterungen nicht passt. Um von anderm abzusehen, so redet er in Mythen und Bildern wie ein Dichter; begriffliche Momente, die blos die Ab-

straction auseinanderhält, treten bei ihm in plastischer Weise wie concrete Einzeldinge einander gegenüber; die verschiedenen Vermögen einer und derselben Substanz stehen selbständig nebeneinander; das Geistige wird wie Sinnliches, das Unsichtbare wie Sichtbares vorgeführt. Mit vollem Rechte hat man darum gesagt, ein Hauptgrund der Misdeutungen, welche die Gedanken Plato's erfahren haben, liege in seiner gänzlichen Abweichung von den üblichen Formen der philosophischen Mittheilung. [1])

2. Wenn wir trotzdem den Versuch unternehmen, in der vorwürfigen Frage ein bestimmtes Ergebniss zu gewinnen, so geschieht es darum, weil die eine der beiden Auffassungen der Ideenlehre, nämlich die dem Plato ungünstige, als wären die Ideen Einzelwesen, schwerwiegende Präjudizien gegen sich hat, die uns in dem Vorhaben ermuthigen, eine Ehrenrettung des Philosophen zu wagen.

Das erste der Präjudizien, welche wir meinen, mag manchem vielleicht weniger erheblich vorkommen. Wir denken an den Widerstreit, welcher darin läge, dass ein Forscher, der in der Lehre von den Ideen einen Grundstein aller Philosophie gelegt hat, zugleich den Vorstoss begangen haben soll, dieselben als getrennte Einzelwesen zu fassen. Der hl. Augustin hat über die Ideen den vielsagenden Ausspruch gethan: „Tanta in eis vis constituitur, ut, nisi his intellectis, sapiens nemo esse possit“ [2]); und mit Recht: denn der Gedanke der Idee besagt, dass alles Geschaffene auf eine ewige Vernunft als letzten Grund zurückgeht. Dass sich nun mit dem Verdienste, wir sagen nicht, der erste Urheber, wohl aber der klassische Vertreter einer solchen Conception zu sein, das Missverdienst ihrer Verunstaltung durch grundstürzende Irrthümer verbinden soll, scheint uns doch eine recht missliche Annahme zu sein.

Entscheidender ist ein zweites Präjudiz, das der andern Auffassung entgegensteht. Der Irrthum, dessen Plato geziehen wird, ist dermaassen auffallend und greifbar, dass man einen so erleuchteten und scharfsinnigen Geist, wie er war, dessen kaum für fähig halten möchte. Dass das Ideale hypostasirt wird, dass es in der Weise existiren soll, wie Einzelwesen existiren, ist ein ganz unfassbarer Ge-

[1]) Schleiermacher, Platon's Werke, 1. Bd. S. 7. Auf S. 6 hatte Schl. bemerkt: „In vielfacher Hinsicht hat wohl unter allen, die es von jeher gegeben, kein Philosoph ein solches Recht gehabt, jene nur zu allgemeine Klage anzustimmen über das falsch oder gar nicht Verstandenwerden als eben der unsrige.“ — [2]) *Lib. 83 quaestionum*, q 46.

danke. Denn abgesehen von anderm, wovon wir vielleicht später reden werden, so sind mit allem Wirklichen, ausgenommen Gott, gewisse Grenzen der Vollkommenheit, des Seinsinhalts gegeben, die mit dem Begriff als solchem nichts zu thun haben und es eben darum auch verwehren, dass der reine Begriff jemals Wirklichkeit wird. So z. B. muss der Begriff des lebenden Wesens, ζῷον, wenn derselbe als wirkliches Wesen da sein soll, ein bestimmtes Maas von Sein und Vollkommenheit haben, welches in dem allgemeinen Begriff nicht liegt. Ebenso verhält es sich mit den ganz abstracten Begriffen wie Gerechtigkeit und Gutheit. Sollen sie Wirklichkeit haben, so müssen sie, falls sie nicht schrankenlos und somit göttlichen Wesens sein sollen, innerhalb bestimmter Grenzen bleiben, die selbst wieder ausser dem Begriffe liegen.

Ferner, kaum ein Philosoph findet sich, der dieses Namens würdig wäre, der nicht alle Dinge auf einen höchsten Grund zurückgeführt hätte. Wie sollte also Plato unabhängig von Gott existirende Ideen angenommen und von ihnen Gott in seiner Erkenntniss und Thätigkeit abhängig gemacht haben?

3. Und, um auch die äusseren Gründe nicht zu übergehen, soll man denken, dass Männer wie der hl. Augustinus ohne Grund behauptet haben, die platonischen Ideen seien nichts anderes als die ewigen Gedanken, nach denen Gott die Welt gemacht hat!

„Unter der Ideenwelt hat Plato den ewigen und unveränderlichen Plan verstanden, nach welchem Gott die Welt erschuf. Wer das Vorhandensein eines solchen Planes in Abrede stellt, muss folgerichtig behaupten, dass Gott seine Werke planlos herstellt. Gab es aber einen göttlichen Weltplan, so scheint derselbe von Plato gemeint gewesen zu sein, wenn er von einer intelligibeln Welt redete."[1])

Derselben Ansicht war in der neueren Zeit Kant, der zwar kaum in den Schriften Plato's eingehende Studien gemacht haben wird, der aber wohl der Mann war, um auch aus wenigen Anhaltspunkten auf den Geist eines philosophischen Systems seine Schlüsse zu ziehen.

„Nach Plato's Meinung flossen die Ideen aus der höchsten Vernunft aus, von da sie der menschlichen zu theil geworden, die sich aber jetzt nicht mehr in ihrem ursprünglichen Zustande befindet, sondern mit Mühe die alten, jetzt

[1]) „Mundum ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem (Plan oder auch Vernunft) sempiternam atque incommutabilem qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; si vero apud eum ratio faciendi erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum." Retract. l. 1, 3 n. 2.

sehr verdunkelten, Ideen durch Erinnerung (die Philosophie heisst) zurückrufen muss. Ich will mich hier in keine litterarische Untersuchung einlassen, um den Sinn auszumachen, den der erhabene Philosoph mit seinem Ausdrucke verband. Ich merke nur an, dass es gar nichts ungewöhnliches sei, sowohl im gemeinen Gespräche, als in Schriften, durch die Vergleichung der Gedanken, welche ein Verfasser über seinen Gegenstand äussert, ihn sogar besser zu verstehen, als er sich selbst verstand, indem er seinen Begriff nicht genugsam bestimmte, und dadurch bisweilen seiner eigenen Absicht entgegen redete, oder auch dachte!" [1])

Die vorausgesetzten Erwägungen werden es rechtfertigen, dass wir uns mit der behaupteten Subsistenz der platonischen Ideen schwer befreunden können, und nur im äussersten Falle, durch die Thatsachen genöthigt, dieselbe einräumen würden. Wir möchten deshalb im Folgenden an der Hand der platonischen Schriften eine eigene Untersuchung über die Sache anstellen. Sollte das Ergebniss, zu dem wir gelangen, auch keine Zustimmung finden, so wird die Erörterung doch den Vortheil bieten, dass der Leser in diesen wichtigen Gegenstand einen besseren Einblick gewinnt, als er vielleicht bisher besass.

I.

4. Bevor wir jedoch die Frage, die uns beschäftigt, direct in Angriff nehmen, empfiehlt es sich, den Begriff der platonischen Ideen im allgemeinen zu erklären. Zu diesem Ende wollen wir die Begründung der Ideenlehre durch Plato in's Auge fassen. Auf diese Weise werden wir nicht blos erfahren, warum Plato Ideen annahm, sondern auch, wie er sie dachte. Denn den Anforderungen des philosophischen Denkens, denen die Ideen gerecht werden sollen, muss naturgemäss ihre eigenthümliche Beschaffenheit entsprechen.

Es sind drei Wege, auf denen Plato zur Annahme der Ideen gelangte. Der eine ergab sich ihm aus der Betrachtung des Wissens, oder der geistigen Erkenntniss. Was ist Wissenschaft, ἐπιστήμη, im Gegensatz zur sinnlichen Wahrnehmung, αἴσθησις? — das ist die Frage, die Plato an den Anfang der Ideenlehre stellte[2]), und die er nur durch den Hinweis auf die Ideen beantworten zu können glaubte. Unser geistiges Erkennen vollzieht sich in der Form der allgemeinen Begriffe, die wir im Urtheil verbinden oder trennen. An

[1]) Kritik der reinen Vernunft. Elementarlehre 2. 2. 1. S. 370 d. 2. Aufl. Vgl. S. 371, Anm.: „In den Uebertreibungen, dadurch Plato die Ideen gleichsam hypostasirte, kann ich ihm nicht folgen; wiewohl die hohe Sprache, deren er sich in diesem Felde bedient, einer milderen und der Natur der Dinge angemessenen Auslegung ganz wohl fähig ist!" — [2]) *Theaetet* 146 *C* und sonst öfter in dieser Schrift

diese Begriffe ist unser ganzes Wissen geknüpft. Ohne sie ist jede Erkenntniss, die sich über die sinnlichen Einzelwesen erhebt, für uns unmöglich. Der eigentliche Gegenstand und Inhalt dieser Begriffe aber sind unserem Philosophen die Ideen, τὰ εἴδη, αἱ ἰδέαι.

Was Plato abhielt, die Begriffe einzig auf die sinnliche Wahrnehmung zurückzuführen, und ihn bestimmte, ihnen einen höhern, jenseits der sinnlichen Sphäre liegenden Ursprung anzuweisen, war die grundlegende Erwägung, dass dieselben und die aus ihnen abgeleiteten Urtheile den Charakter der Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben, der der sinnlichen Wahrnehmung fehlt. Wir müssen uns bei diesem Punkte etwas länger aufhalten, da über denselben häufig eine Auffassung anzutreffen ist, die uns nicht ganz genau und daher der Berichtigung bedürftig scheint.

5. Nach jener Auffassung wäre Plato zur Aufstellung der Ideen hauptsächlich durch die doppelte Annahme vermocht worden, einmal, dass alles Sichtbare sich in einem beständigen Flusse des Werdens und Vergehens befinde, dann, dass die Sinneseindrücke, die wir von den Dingen empfangen, mit unseren eigenen Zuständen wechseln, so dass die Wahrnehmung desselben Objects nicht immer dieselbe sei. Um also den bleibenden und objectiven Charakter der Wahrheit sicher zu stellen, habe er das Dasein unveränderlicher und von unsern subjectiven Urtheilen unabhängiger Begriffe angenommen.

Eine solche Auffassung könnte an keinem Geringeren als Aristoteles einen Anhalt zu haben scheinen, wenn wir bei ihm Folgendes lesen:

„Da Plato schon als Jüngling sich mit Kratylus und der heraklitischen Lehre bekannt gemacht hatte, dass alle Sinnendinge in stetem Fluss begriffen seien, und es daher keine Wissenschaft, ἐπιστήμη, derselben gebe, so hielt er diesen Standpunkt auch später fest. Als nun aber Sokrates auftrat und mit Beiseitelassung der Natur des Alls seine Speculation auf das Sittliche richtete, um hier allgemeine Begriffe zu suchen, und als der erste auf Begriffsbestimmungen ausging, so schloss er sich an diesen in dem Forschen nach dem Allgemeinen an und gelangte zu der Anschauung, die Begriffsbestimmung habe nicht die Sinnendinge zum Gegenstand, sondern etwas Anderes. Denn es könne von den in steter Veränderung begriffenen Sinnendingen keine allgemein gültige Begriffsbestimmung (κοινὸς ὅρος) geben. So gab er nun jener Art des Seienden den Namen Ideen (ἰδέαι), die sinnlichen Dinge aber setzte er als getrennt von den Ideen (παρὰ ταῦτα), aber zugleich als nach denselben benannt. Denn die Vielheit der mit den Ideen (εἴδη) synonymen Einzeldinge habe ihr Dasein vermöge der Theilnahme (κατὰ μέθεξιν) an den Ideen. Neu war dabei die Bezeichnung: Theilnahme; denn schon die Pythagoreer lehren, dass die Dinge auf Nachbildung (μίμησις) der Zahlen beruhen, Plato aber, mit verändertem Namen, auf Theil-

nahme. Was es aber näher für eine Bewandtniss haben mag mit dieser Theilnahme oder Nachbildung, das haben sie gleichmässig zu untersuchen verabsäumt."[1])

Aehnlich wie Aristoteles spricht sich Thomas v. Aquin aus, nur dass bei ihm auch jenes andere Moment, von der Subjectivität der Sinneseindrücke, hervorgehoben wird.

„Plato, der den früheren Philosophen darin beipflichtete, dass das Sinnliche in ewigem Flusse und Bewegung ist, und dass der wahrnehmende Sinn kein sicheres Urtheil über die Dinge hat, behauptete, um die Gewissheit des Wissens zu sichern, einerseits vom Sinnlichen getrennte und bewegliche Formen, *species*, der Dinge, die er zum Gegenstande der Wissenschaften machte, andererseits behauptete er im Menschen eine übersinnliche Erkenntnisskraft, nämlich den Geist oder den Verstand."[2])

Um durch solche Ausführungen nicht irregeleitet zu werden, muss man festhalten, dass der entscheidende und eigentliche Grund für die Aufstellung der Ideen weder in der Wandelbarkeit der Sinneswahrnehmung noch in derjenigen ihrer Objecte liegen kann. Denn auch wenn die Vorstellungen minder schwankend und die Dinge minder veränderlich sind, als sie sind, ist der Sinn als solcher derjenigen Erkenntniss unfähig, die im Begriffe liegt, wie auch der eigentlichen Gewissheit, die eben Wissen voraussetzt; und ebenso können die sinnlichen Objecte wohl eine sinnliche Vorstellung, nie aber unmittelbar einen Gedanken in dem erkennenden Subjecte erzeugen. Es ist aber nicht zu zweifeln, dass Plato diesen Stand der Dinge wohl durchschaut hat.

Während die beiden genannten Autoren, Aristoteles und Thomas von Aquin, genau angeben, es habe sich für Plato um die Erklärung des Wissens, also der höheren Erkenntniss, gehandelt, reden Andere unbestimmt, als habe er die Erkenntniss überhaupt auf die Ideen gegründet, und erschweren dadurch das richtige Verständniss nicht wenig. So liest man, um von Anderen zu schweigen, bei Zeller folgende Sätze, die er im Sinne Plato's vorbringt:

„Wenn es überhaupt ein Wissen geben soll, muss es auch einen festen und unveränderlichen Gegenstand des Wissens geben, einen solchen, der nicht blos für uns und durch uns, sondern an und für sich ist; nur das Unveränderliche kann erkannt werden, was dagegen in beständiger Veränderung begriffen ist, von dem können wir keinerlei Eigenschaft wahrheitsgemäss aussagen, da ihm jede ebensowohl abzusprechen als beizulegen ist."[3])

Es ist augenfällig, dass das, was hier von der Erkenntniss gesagt wird, nur von der begrifflichen Auffassung wahr ist. Denn wie

[1]) *Metaph.* I, 6. 987 *a* 32—*b* 14. — [2]) *Quaest. disp. de spir. creat.* art. 10.
[3]) Philos. d. Griech. II, 1, 4. Aufl. S. 645.

sollte man nicht eine Handlung oder einen Vorgang wahrnehmend erkennen können, und wie sollte man nicht einem Dinge eine Eigenschaft beilegen, so lange es dieselben wirklich hat, so z. B. ein Gesicht schön nennen, wenn man auch weiss, dass dasselbe vielleicht mit der Zeit oder durch eine Krankheit diesen Vorzug verlieren wird? Nur eine Eigenschaft, die aus dem Begriffe fliesst, wie beim Menschen die Vernünftigkeit oder die vernünftige Anlage, muss bleibend sein, und ist immer und unwandelbar vorhanden, so lange und so oft das Subject vorhanden ist.

Es erregt auch von vornherein Bedenken, dass Plato die Meinung von dem Fluss der Dinge und der Trüglichkeit des Sinnes in der Ausdehnung getheilt haben soll, wie sie von manchen Philosophen vertreten worden war. Gegen solche Ausdehnung legen der gesunde Sinn und die Erfahrung in gleicher Weise Berufung ein. Manche Dinge, z. B. die Himmelskörper, haben ein recht festes Sein, besonders auch nach der Ansicht unseres Philosophen, der die Gestirne für unsterbliche sichtbare Götter ausgab[1]); und die Zuverlässigkeit der Sinne im allgemeinen wird von niemanden bezweifelt, der nicht von Vorurtheilen eingenommen ist. So wird denn auch Plato sich kaum in diesem Punkte von der gemeinen Meinung entfernt haben.

Die eigenen Aussprüche des Philosophen geben unserer Auffassung Recht. Ueberzeugen wir uns davon, indem wir einige von den vielen einschlägigen Texten in Betracht nehmen.

6. In dem Dialoge *Kratylus* unterredet sich Sokrates mit dem Philosophen dieses Namens, dem Anhänger Heraklit's, über den Ursprung der Sprache und der Namen. Nachdem im Sinne Heraklit's und Kratylus' viele Benennungen aus der Anschauung vom Flusse aller Dinge abgeleitet worden sind, bringt Sokrates das Gespräch in einer ganz unvermutheten Wendung zum Abschlusse, indem er die Besorgniss äussert, es möge vielleicht jene Auffassung, aus der die Namen geflossen sind, ein Irrthum sein. Und wie begründet er das? Die Wahrheit und die Wissenschaft, so erklärt er, ist etwas Festes und Wandelloses. Somit ist die Behauptung, dass nichts feststeht und alles im Flusse begriffen ist, widerlegt. Das heisst also nicht, aus dem Wandel der sinnlichen Dinge auf das Dasein von andern, nichtsinnlichen wandellosen Dingen schliessen. Vielmehr wird die Wandellosigkeit der allgemeinen Wahrheiten und ihrer Erkenntniss

[1]) *Timaeus* 41 *A* sq.

als etwas Selbstverständliches und Unleugbares vorausgesetzt, und eben daraus geschlossen, dass die Anschauung von dem allgemeinen und ewigen Flusse falsch ist. Wir wollen den Abschnitt trotz seiner Länge hersetzen und dann unsere Leser selber urtheilen lassen.

„Sokrates. Wir wollen aber noch Folgendes in Betracht nehmen, damit uns nicht jene vielen Namen irreführen, die alle in gleicher Weise die Anschauung von dem Flusse der Dinge zu bestätigen scheinen. Wenn diejenigen, welche die Namen erfunden haben, sie auch thatsächlich in der Meinung festsetzten, dass alles beständig in Fluss und Bewegung ist, wie ich denn auch von ihnen glaube, so ist doch eben diese ihre Meinung möglicherweise ein Irrthum, und sind vielmehr sie selbst in eine Art Strudel gerathen und wirr geworden und haben uns gefasst und mit in die Drehung hineingezogen. Denn sieh' nur, trefflicher Kratylus, was mir oft wie im Traum vor die Seele tritt. Soll es ein an sich Schönes und Gutes (*αὐτό τι καλὸν καὶ ἀγαθόν*), und was solcher Eigenschaften mehr sind, geben oder nicht? — Kratylus. Ich glaube das, mein Sokrates. — Sokr. Eben dieses lass' uns also in Betracht nehmen, nicht ob ein Gesicht oder etwas dergleichen schön ist, und alles derartige im Fluss zu sein scheint[1]); vielmehr vom Schönen an sich, sollen wir von dem nicht sagen, es sei immer so, wie es ist? — Krat. Das müssen wir freilich. — Sokr. Wenn nun dieses an sich Schöne unvermerkt seinen Stand fortgesetzt verrückte, hätte man da noch ein Recht, von ihm zu sagen, es habe dieses bestimmte Wesen, diese bestimmte Eigenschaft[2]), oder müsste es nicht vielmehr, während wir noch sprechen, gleich ein anderes werden und von sich abfallen und nicht mehr jene Eigenschaft haben? — Krat. Das müsste es ohne Zweifel. — Sokr. Wie möchte also das etwas Bestimmtes sein, was niemals sich gleich bleibt? Denn wenn es zu irgend einer Zeit sich gleich bleibt, so ist es wenigstens solange offenbar ohne Veränderung. Wenn es aber immer sich gleich bleibt und dasselbe ist, wie könnte es da sich verwandeln oder bewegen, da es durchaus nicht aus seinem Wesen (*ἰδέα*) heraustritt? — Krat. Auf keine Weise könnte es das. — Sokr. Ja, es wird nicht einmal von jemand begrifflich erkannt werden (*γνωσθείη*)[3]). Denn so wie der Erkennende sich näherte, würde es ein anderes und anders beschaffen werden, so dass man wohl nicht mehr von ihm erkännte, welcher Art es etwa ist, und welches sein Verhalten. Keine Erkenntniss aber erkennt wohl das Erkannte, wenn dasselbe keinerlei Verhalten an sich hat. — Krat. Es ist wie Du sagst. — Sokr. Ja, mein Kratylus, man darf nicht einmal sagen, es gebe eine Erkenntniss (*γνῶσις*), für den Fall, dass alle Dinge in ihr Gegentheil umschlagen, und nichts bleibt. Denn, wenn eben dies, die Erkenntniss, aus dem Erkenntniss-Sein nicht heraustritt, so bliebe wohl immer die Erkenntniss und wäre Erkenntniss; wenn aber auch das begriffliche Wesen der Erkenntniss (*αὐτὸ τὸ εἶδος τῆς γνώσεως*) sich verändert, so würde es

[1]) Ast übersetzt — wie uns scheint, zu Unrecht —: „*videntur enim haec omnia fluxa esse*“ — [2]) *Ἆρ᾽ οὖν οἷόν τε προσειπεῖν αὐτὸ ὀρθῶς, εἰ ἀεὶ ὑπεξέρχεται, πρῶτον μὲν ὅτι ἐκεῖνό ἐστιν, ἔπειτα ὅτι τοιοῦτον.* — [3]) Das Correlat des *γιγνώσκειν*, sein Terminus oder Ergebniss ist die *ἐπιστήμη*: *τὸ γνῶναι ἐπιστήμην που λαβεῖν ἐστίν*“ *Theaet.* 209 E.

eben damit in eine von Erkenntniss verschiedene Art (εἶδος) übergehen und keine Erkenntniss sein. Und es dürfte nach dieser Schlussfolge so wenig ein Erkennen als ein Erkanntes geben. Ist aber immer ein Erkennendes, ist ein Erkanntes, ist das Schöne, ist das Gute, ist ein jegliches von dem Seienden, so erscheinen diese jetzt von uns genannten Dinge einem Flusse oder einer Bewegung ganz und gar nicht ähnlich. — Ob nun dieses sich so verhält, oder vielmehr so, wie die Anhänger Heraklit's und viele andere sagen, dürfte nicht so leicht auszumachen sein, und es ist jedenfalls für einen verständigen Menschen nicht geziemend, nachdem er sich und seine Seele den Namen in die Lehre gegeben und auf sie und ihre Erfinder sein Vertrauen gesetzt hat, mit der Miene eines Wissenden dreiste Behauptungen zu thun und über sich und die Dinge das Verdammungsurtheil zu fällen, als sei an nichts etwas Gesundes, als sei alles wie Töpferwaare vergänglich, als sei, gerade so wie Leute, die am Fluss leiden, so auch jegliches Ding mit Fluss und Erguss behaftet." [1])

7. Wie in diesem Texte die ewige und allumfassende Bewegung mit der Betrachtung widerlegt wird, dass sie jede begriffliche Erkenntniss und jede Aussage über die Dinge unmöglich machen würde, so geschieht ein gleiches in einer Stelle des *Sophista*. Daselbst wird zuerst in einer noch später zu besprechenden Weise ausgeführt, dass bei allgemeinem Stillstand keine vernünftige Erkenntniss (νοῦς) möglich wäre [2]). Sodann wird dieselbe Unmöglichkeit für den Fall allgemeiner Bewegung behauptet; von einem Flusse aller körperlichen Dinge aber im Sinne Heraklit's verlautet auch hier nicht das mindeste. Dieser zweite Theil der Stelle lautet wie folgt:

(Ein Fremder spricht zu Theaetet:) „Aus unserer Erörterung geht hervor, dass auf der einen Seite von dem, was unbeweglich ist, nie einer irgend etwas mit vernünftiger Erkenntniss erfassen kann. — Theaetet. So ist es freilich. — Fremd. Wenn wir aber anderseits einräumen, dass alles in Umschwung und Bewegung ist, werden wir durch diese Behauptung die Erkenntniss ebenso zu nichte machen. — Theaet. Wieso denn? — Fremd. Scheint Dir jene Forderung, die wir an die vernünftige Erkenntniss stellen, dass sie nach denselben Gesichtspunkten, auf dieselbe Weise und mit Bezug auf dasselbe Object vor sich gehe, jemals ohne Stillstand erfüllbar zu sein? — Theaet. In keiner Weise. — Fremd. Wie aber? Siehst Du ein Mittel, dass irgend eine Erkenntniss von was immer sei oder zustande komme, wenn der Forderung nicht genügt wird? — Theaet. Ganz und gar nicht. — Fremd. Aber das steht doch auch fest, dass man mit allen Gründen gegen den ankämpfen muss, der Wissenschaft oder Verstand oder Vernunft beseitigt, und dann doch noch über irgend etwas eine bestimmte Aussage zu machen wagt. — Theaet. Ganz gewiss. — Fremd. So muss denn der Philosoph, der Wissenschaft und Einsicht über alles hochschätzt, weder mit denen, die eine oder auch viele Ideen annehmen, das All stillstehen lassen, noch auch auf diejenigen hören, die das

[1]) Letztes Kapitel des *Kratylus* von 439 *C* bis 440 *B*. — [2]) Anfang des 35. Kap.

Seiende in jeder Weise in Bewegung setzen; er muss vielmehr, möchte ich sagen, nach Weise der Kinder, die gern alles haben, beides zusammen, Stillstand und Bewegung, dem All zuschreiben!“ [1])

Es gibt noch viele Stellen bei Plato, die den Gedanken enthalten, dass die Wissenschaft zu ihrer Bedingung ein unveränderliches Object hat. Wir finden aber eine einschlägige Aussprache im *Philebus*, die den Vorzug hat, zur Aufklärung der Misverständnisse, die wir bekämpfen, besonders geeignet zu sein, und die wir deshalb auch noch eigens besprechen wollen.

8. Im 35. Kapitel der genannten Schrift wird die Philosophie oder die Dialektik, wie Plato sie nennt, als die erste und vorzüglichste Wissenschaft bezeichnet, und dieser Vorrang damit begründet, dass sie das Seiende und das Wirkliche und das immer auf dieselbe Weise Beschaffene (*τὸ ὂν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταὐτὸ ἀεὶ πεφυκός*) erforscht [2]). Es wird dann aber weiter bemerkt, dass die Betreiber anderer Wissenschaften und Künste sich mit Meinungen (*δόξαι*), Vorstellungen der sinnlichen Dinge abgeben, dass die Naturforscher, indem sie die Entstehung und die Wirkungsweise der Dinge zu erkennen suchen, nicht auf das immer Seiende, sondern auf das, was wird und werden wird und geworden ist, ihre Mühe wenden, auf Dinge, wie Plato sagt, die sich nie, auch nicht für die kurze Gegenwart, gleichmässig verhalten, und deshalb auch nicht so vollkommen wahr sein und so deutlich und bestimmt erkannt werden können, wie es der philosophischen Wahrheit eigen ist [3]).

Auf den ersten Blick könnte es scheinen, dass diese Stelle die Erklärung nur schwieriger mache. Klingen die Worte doch, als hätte Plato sich dennoch zu jenem *πάντα ῥεῖ* des Heraklit bekannt. Denn er sagt von den Naturdingen: *ὧν μήτ' ἔσχεν μηδὲν πώποτε κατὰ ταὐτὰ μηθ' ἕξει μήτε εἰς τὸ νῦν παρὸν ἔχει.* Und weiterhin könnte es scheinen, als ob er jeder anderen Erkenntniss ausser der aus den Begriffen fliessenden und auf sie sich beschränkenden, die Wahrheit und Gewissheit abspräche. Denn er wirft die Frage auf: Wie sollte über das, was selbst keinerlei Bestand hat, für uns ein beständiges Urtheil möglich sein: *περὶ τὰ μὴ κεκτημένα βεβαιότητα μηδ' ἡντινοῦν πῶς ἄν ποτε βέβαιοι γίγνοιθ' ἡμῖν καὶ ὁτιοῦν;* [4]) und er zieht zuletzt die Folgerung: Es bezieht sich also auf solche Dinge weder vernünftige Erkenntniss noch Wissenschaft, die die höchste Wahrheit erreicht: *οὐδ' ἄρα νοῦς οὐδέ τις ἐπιστήμη περὶ αὐτά ἐστι*

[1]) 249 *B—D.* — [2]) 58 *A.* — [3]) 58 *E*–59 *B.* — [4]) 59 *B.*

τὸ ἀληθέστατον ἔχουσα[1]). — In Wirklichkeit aber ist es so, wie wir sagen: Die Stelle gibt eine vortreffliche Handhabe, um in dieser Sache die richtigen Unterscheidungen zu gewinnen. Vor allem ist zu unterscheiden zwischen dem Flusse aller Dinge, den Heraklit lehrte, und der Unbeständigkeit und Hinfälligkeit der ganzen Natur, die Plato in Uebereinstimmung mit dem allgemeinen Bewusstsein ausspricht. Heraklit oder seine Anhänger lösten alles, Gott und Natur, Substanz und Accidens, Dinge und Denken, Wahrheit und Schein, in Bewegung auf. Plato aber beschränkt den Wandel auf das Dasein, die Eigenschaften und das Verhalten der körperlichen Dinge; und dass es in diesem Bereiche nirgendwo einen festen Stand gibt, ist vollkommen wahr. Die Veränderungen, deren äusserste Marksteine Tod und Leben, Entstehung und Untergang sind, haben eine unzählige Menge von Zwischenstufen, die unmerklich und ohne Unterbrechung, *sensim sine sensu,* in einander übergehen[2]). Eben darum ist es auch nie sicher, auf wie lange und folglich mit welcher Wahrheit man von einem Dinge die Eigenthümlichkeit seiner Gattung aussagen könne. Ich sage von dem einzelnen Baume auf Grund seiner Zugehörigkeit zu den Gewächsen aus, dass er wächst, blüht und sich fortpflanzen kann. Sobald er abstirbt, hört dieses alles auf. Der Begriff der Pflanze erhält sich nicht mehr in ihm, und darum ist das, was vorher mit Wahrheit von ihm gesagt wurde, jetzt unwahr. Dagegen jene Wahrheit, die den allgemeinen Begriffen eigen ist, bleibt und ist für das einzelne Sinnenfällige der Grund seiner Wahrheit. Wenn ich sage: die Fortpflanzung hat zur Grundlage die Vegetation; das Vermögen, sich selbst zu entwickeln, hat das Vermögen, anderes Gleichartige zu erzeugen im Gefolge, so ist das immer wahr, weil diese Aussage sich rein auf das Verhältniss der Begriffe beschränkt und von den concreten Einzeldingen absieht. So haben wir denn — und dieses ist die zweite Unterscheidung, die hier in Betracht kommt — zwei Arten oder Grade der Wahrheit und der Gewissheit, eine vollkommene und eine unvollkommene. Die vollkommene Wahrheit und Gewissheit ist der philosophischen Erkenntniss eigen, die sich auf das unveränderliche Wesen der Dinge bezieht; die unvollkommene findet sich in der Erkenntniss

[1]) Ibid. — [2]) Man vgl. *Sympos.* 207 *D.* sq.: „Auch während von einem Wesen gesagt wird, dass es lebt und dasselbe ist, (ändert es sich beständig,) so wie einer von der Kindheit bis zum Alter derselbe heisst, obschon er niemals dasselbe an sich behält, sondern stets ein neuer wird und manches verliert inbezug auf Haare, Fleisch, Knochen, Blut und den ganzen Körper."

der concreten, dem Wandel unterworfenen Einzeldinge. Damit ist nicht gesagt, dass nicht auch diesen eine ihnen eigenthümliche Wahrheit und ihrer Erkenntniss eine entsprechende Gewissheit zukomme; wohl aber wird behauptet, dass es von ihnen nicht jene vollkommene unveränderliche und absolute Wissenschaft geben kann, wie jene ist, die sich um die Begriffe und Wesenheiten bewegt. In diesem Sinne also wird sich auch Plato auslegen lassen. Die Stelle steht in Uebereinstimmung mit der Wahrheit und schliesst sich ebenmässig an die schon erörterten Texte an. Ueberdies wird diese Erklärung auch dadurch bestätigt, dass in den angeführten Sätzen nicht die Wahrheit und Wissenschaft schlechthin auf die Dialektik oder die Ideen beschränkt wird, sondern die Wahrheit und Wissenschaft im höchsten und besten Sinne.

9. Wir haben dargethan, dass die angeführten Stellen die Anschauung vom Flusse aller Dinge nicht als platonisch erhärten können, sondern eher das Gegentheil beweisen. Sehen wir jetzt noch kurz, wie es sich mit der anderen Anschuldigung verhält, wonach Plato die Subjectivität und Unzuverlässigkeit der Sinneswahrnehmung in übertriebener Weise behauptet haben soll. Auch diese Anklage lässt sich nicht mit bestimmten Zeugnissen aus den Schriften Plato's belegen.

Wenn z. B. Zeller[1]) in dieser Beziehung die Stelle *Republ.* VII, 523 *E* sqq. anführt, so ist ihm bezüglich der Auffassung dieses Textes ein Irrthum unterlaufen. Nach ihm soll derselbe besagen, dass die Wahrnehmung uns einen und denselben Gegenstand in der widersprechendsten Weise zeige, bald gross, bald klein, bald hart, bald weich. Der wirkliche Sinn ist indessen ganz anders, nämlich folgendermaassen: Es gibt zwei Arten von Wahrnehmung, die eine fordert zum Denken auf, die andere nicht. Wenn ich z. B. drei Finger der Hand, angefangen vom kleinen Finger, betrachte, so sagt mir die Wahrnehmung, dass jeder Finger ist, ob klein, ob gross, ob dick, ob dünn, und so ist nichts, was mich zu der Frage veranlasst, was Finger sei. Wenn ich aber sehe, dass z. B. der Ringfinger neben dem Mittelfinger klein und dünn ist, neben dem kleinen Finger aber gross und dick, oder wenn ich fühle, dass ein und derselbe Finger an der Wurzel weich, oben am Nagel aber hart ist, dann wird das Nachdenken herausgefordert, indem sich die Frage aufdrängt, wie eins und dasselbe zugleich eine Eigenschaft und deren Gegentheil haben könne, und so

[1]) Philosophie der Griechen, II. II. 4. Aufl. S. 588.

beginnt die Abstraction, indem man das Subject und seine Eigenschaft als zweierlei findet und fragt, was jedes von beiden für sich sei.

In der ebenfalls und an demselben Orte von Zeller angeführten Stelle *Rep.* X. 602 *C* sqq. wird freilich gesagt, dass eine und dieselbe Grösse für das Auge je nach der Entfernung verschieden gross erscheint, dass uns dasselbe Ding, je nachdem wir es im Wasser oder ausser demselben sehen, krumm und gerade vorkommt, und daraus der Schluss gezogen, dass die Fähigkeit des Verstandes zu messen, zu zählen und zu wägen, als welche uns von den Sinnestäuschungen befreit, besser als das sinnliche Vermögen sein muss; aber das sind offenbar keine Gedanken, die nicht mit einem vernünftigen Vertrauen in die Sinne zusammengehen.

Sehr nachdrücklich und weitläufig wird allerdings im *Theaetet* der subjective Charakter der Sinneseindrücke und Sinneswahrnehmungen betont und besprochen[1]), aber nicht um zu beweisen, dass der Sinn trügerisch ist, sondern nur um darzuthun, dass das Wissen etwas anderes ist als die Wahrnehmung. Das Wissen hat die feste und objective, von dem erkennenden Subjecte ganz und gar unabhängige Wahrheit zum Gegenstande. Was dagegen der Sinn erfasst, ist wandelbar und subjectiv: wandelbar, weil Eines und Dasselbe diesem einen anderen Eindruck macht als jenem[2]), ja, demselben verschieden erscheint, je nachdem er etwa gesund oder krank ist[3]); — subjectiv, weil der Sinn als solcher nichts anderes wahrnimmt als den inneren Vorgang bei der Empfindung, in welcher das Object und das Subject sich begegnen[4]). Eben darum muss der Mensch, der ein an sich Seiendes und ein unabänderlich Wahres erkennt, eine höhere Erkenntnisskraft neben und über dem Sinne besitzen, sonst wäre sein Erkennen nicht besser und werthvoller als das der geringsten Thiere[5]).

10. Nachdem die bisher erörterte Auffassung über das noëtische Motiv der Ideenlehre richtig gestellt worden ist, wollen wir dasselbe nunmehr positiv übersichtlich bestimmen.

Die Wissenschaft hat zum Inhalt die abstracte Wahrheit, die ihrer Natur nach unwandelbar ist. Abstract ist die Wahrheit, die sich nicht auf concrete Einzeldinge bezieht, wie wenn ich sage: Das ist ein schönes Gesicht, sondern auf die allgemeinen Begriffe, unter welche das Einzelne fällt, wie wenn ich sage: Die Schönheit kann körperlich und unkörperlich sein[6]). Dieser zweite Satz ist immer

[1]) Vom 8. Kapitel an. — [2]) 152 *B.* — [3]) 159 *E.* — [4]) 153 *E.* — [5]) 161 *C* sq. — [6]) Man vgl. die oben in Uebersetzung angeführte Stelle *Krat.* 439 *D.*:

wahr, jener erste nur so lange, als das Gesicht seine Schönheit behält. Der zweite Satz enthält ein Wissen, *ἐπιστήμη*. Er drückt Begriffe und ihr nothwendiges Verhältniss aus: Der Begriff und das Wesen der Schönheit ist derart, dass sie sich im körperlichen und im unkörperlichen Wesen darstellen kann. Der erste Satz dagegen drückt eine Beobachtung, ein auf Wahrnehmung beruhendes Urtheil aus, das von Plato mit dem Namen *δόξα*, Vorstellung oder Meinung, bezeichnet wird[1]). Auch die *δόξα* kann an der Wahrheit theil haben wie die *ἐπιστήμη*, wenn sie frei von Täuschung ist, also thatsächlich das Richtige trifft, und darum redet Plato auch von wahrer Meinung, *δόξα ἀληθής*[2]). Aber auch die wahre Meinung unterscheidet sich von der *ἐπιστήμη* in zweifacher Weise, nicht blos dadurch, dass sie auch aufhören kann, wahr zu sein, wenn nämlich das Object der Vorstellung die bestimmte Art oder Beschaffenheit, die es hat, verliert, sondern auch dadurch, dass sie nicht mit der Einsicht in die Ursache und damit in die Nothwendigkeit des Erkannten verbunden ist[3]).

Aus der Unveränderlichkeit und Nothwendigkeit nun, welche dem Object des Wissens zukommt, folgert Plato, den Fundamentalpunkt des Erkenntnisproblems berührend, dass jenes Object von den körperlichen Dingen streng unterschieden und gesondert werden muss. Denn alles Körperliche, seien es die Dinge oder ihre Zustände, ist zufällig und veränderlich, die Wahrheit aber bleibt und gilt, selbst wenn alles Geschaffene und auch wir selbst, die sie erkennen, zu sein aufhörten. Demgemäss lehrt Plato, dass die ideale Wahrheit ein Sein oder eine Realität für sich, getrennt von den Einzelwesen, in denen sie erscheint, besitzt. So gibt es z. B. eine Idee der Aehnlichkeit an sich, die, getrennt von den an ihr theilnehmenden ähnlichen Einzeldingen, Realität beansprucht, und ein gleiches gilt von anderen Begriffen, wie Gutheit, Schönheit, Gerechtigkeit, aber auch von solchen wie Mensch, Feuer, Wasser und dergleichen[4]).

αὐτὸ τοίνυν ἐκεῖνο σκεψώμεθα, μὴ εἰ πρόσωπόν τί ἐστι καλὸν ἢ τι τῶν τοιούτων, καὶ δοκεῖ ταῦτα πάντα ῥεῖν. ἀλλ' αὐτὸ τὸ καλὸν οὐ τοιοῦτον ἀεί ἐστιν οἷόν ἐστιν.

[1]) Vgl. z. B. *Phileb.* 58 *E*—59 *A*. — [2]) Vgl. z. B. *Theaetet* 201 *C*. — [3]) *Meno* 97 *E*—98 *A*. *Republ.* 506 *C*. — [4]) *Parmenides* 128 *E*—129 *A*: *οὐ νομίζεις εἶναι αὐτό καθ' αὐτὸ εἶδός τι ὁμοιότητος, καὶ τῷ τοιούτῳ αὖ ἄλλο τι ἐναντίον, ὃ ἔσται ἀνόμοιον· τούτοιν δὲ δυοῖν ὄντοιν καὶ ἐμὲ καὶ σὲ καὶ τἄλλα ἃ δὴ πολλὰ καλοῦμεν μεταλαμβάνειν*; — ibid. 130 *B*: *καί μοι εἰπέ, αὐτὸς οὐ οὕτω διῄρησαι ὡς λέγεις, χωρὶς μὲν εἴδη αὐτὰ ἄττα χωρὶς δὲ τὰ τούτων αὖ μετέχοντα*; *καί τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν, καὶ ἓν δὴ καὶ πολλὰ καὶ πάντα ὅσα νῦν δὴ Ζήνωνος ἤκουες*; *Ἔμοιγε, φάναι τὸν Σωκράτη. Ἦ καὶ τὰ τοιάδε, εἰπεῖν τὸν Παρμενίδην, οἷον*

Worin aber des näheren diese Realität des Idealen, *εἶναί τι*, bestehe, und wie sein Getrenntsein, *χωρὶς εἶναι*, von den concreten sichtbaren Dingen zu denken sei: ob die Realität als wirkliches Dasein, ob die Trennung als das Nebeneinander zweier Existenzen zu nehmen sei, das entscheiden diese Aussprüche Plato's noch nicht.

II.

11. Wir müssen nun auch von den beiden anderen Wegen sprechen, auf denen unser Philosoph die Ideen ableitet. War der erste die Betrachtung des Wissens, so liegen diese letzteren in der Betrachtung des Seins. Auch die Beschaffenheit der Dinge selbst, und nicht blos die Weise unserer Erkenntniss von ihnen, bezeugt nach Plato das Dasein der Ideen, und zwar in doppelter Art: Einmal insofern, als die Weltdinge sich in ihrer Einrichtung und Wirkungsweise von der Idee des Zweckes beherrscht zeigen. Der allgemeine Begriff, unter den wir die Dinge derselben Gattung zusammenfassen, bedeutet nicht blos ein Gesetz des Denkens für unseren Geist, sondern auch ein Gesetz des Seins für die Dinge selbst. Ihre ganze Entwicklung zielt auf die Verwirklichung des Begriffes in dem Einzelwesen ab, und ihre ganze Thätigkeit geht in der Erhaltung des Wesens der Art durch individuelle Fortdauer und durch Fortpflanzung auf. Aber auch im Bereich der anorganischen Natur sehen wir alles dem Gesetze einer vollendeten Zweckmässigkeit, welcher eine gleich grosse Schönheit zur Seite geht, unterworfen, und es ist der eigentliche Vorwurf der philosophischen Naturbetrachtung, die Bestätigung dieser Regel im einzelnen auszumitteln. Mit Recht sagt in dieser Beziehung ein philosophischer Schriftsteller der Gegenwart:

„Die Philosophie will die Welt begreifen, aber auch verstehen. Sie will nicht nur die Gesetzmässigkeit in ihr erfassen, sondern auch den Sinn der Dinge deuten. . . . . Plato und ihm folgend Aristoteles gehen von der Grundanschauung aus, dass die Welt die Verwirklichung von Ideen ist: die kosmische Ordnung mit ihrer mathematischen Gesetzmässigkeit ist objective Vernunft, jedes Lebewesen ist ein verwirklichter Zweckgedanke . . . So (d. h. im Sinne der attischen Philosophie) ist die eigentliche Leistung der Philosophie die Erkenntniss des Sinnes der Welt in der Form eines wissenschaftlichen Systems.“ [1])

Dass diese Darstellung die wirkliche Ansicht Plato's trifft, lässt sich

δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτὸ καὶ καλοῦ καὶ ἀγαθοῦ καὶ πάντων αὖ τῶν τοιούτων. Ναί, φάναι. Τὶ δ', ἀνθρώπου εἶδος χωρὶς ἡμῶν καὶ τῶν οἵοι ἡμεῖς ἐσμὲν πάντων, αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου ἢ πυρὸς ἢ ὕδατος; Ἔν ἀπορίᾳ, φάναι, πολλάκις δή, ὦ Παρμενίδη, περὶ αὐτῶν γέγονα, πότερα χρὴ φάναι ὥσπερ περὶ ἐκείνων ἢ ἄλλως. Man vergl. damit das von *Parmen.* 130 *E* Erwiderte und Stellen wie *Tim.* 51 *B*.

[1]) Fr. Paulsen, Immanuel Kant, 2. Aufl., S. 2 f.

aus seinen Schriften leicht beweisen und wird auch unseres Wissens von niemanden bestritten. Wir beschränken uns der Kürze und Einfachheit halber auf die folgenden Verweisungen[1]). Im *Timaeus* heisst es, dass die Welt nur darum so schön und vollkommen sein kann, wie sie ist, weil sie nach einem ewigen und unveränderlichen Urbilde, παράδειγμα, geschaffen ist[2]). Im *Phaedo* wird ausgeführt, dass wir die Dinge nur aus ihrem Endzwecke verstehen können, und dass für ihre wahren Ursachen nur die zu halten sind, durch welche sie gut und schön werden[3]). Endlich ist wiederum im *Timaeus* die eingehende Beschreibung des menschlichen Körpers nach seinen Theilen, Organen und Functionen nichts als die Nachweisung der überall herrschenden Zweckmässigkeit an einem besonderen Beispiel[4]).

Zu dieser Form der Ableitung kommt als zweite eine höhergreifende und allgemeinere, die vom Wesen der Dinge ausgeht und aus ihrer metaphysischen Beschaffenheit das Dasein der idealen Principe folgert. Wir finden an den Dingen ausser der Zusammensetzung realer Bestandtheile eine Verbindung idealer Momente. Das Einzelding bildet in seinen Eigenschaften einen Verein von Gutheit, Schönheit, Kraft, Leben, Empfindung usw. Aus diesen Eigenschaften leitet nun Plato die Ideen als deren zeugende oder schöpferische Seinsgründe in mannigfacher Weise ab, freilich so, dass er nach seiner Art seine Gedanken mehr andeutet als ausspricht. Das viele Gute und Schöne, das in den Einzelwesen zerstreut ist, muss sich auf ein Gutes und Schönes zurückführen, dem alles andere, was gut und schön ist, seinen Ursprung verdankt. Denn jeder Vielheit geht die Einheit voran, und die Verwandtschaft der Eigenschaft könnte nicht sein ohne Gemeinschaft der Abstammung. Alles was einem Dinge durch Theilnahme oder als Eigenschaft zukommt, ist nothwendig früher in einem andern an und für sich und wesenhaft. Alles, was einem Dinge nur theilweise und unvollkommen eigen ist, muss in einem anderen schlechthin und schrankenlos sein.

Als Belegstelle diene hier besonders ein Abschnitt im „Gastmahl", 28. und 29. Kapitel. Daselbst wird aus dem vielen Schönen, das sich im Reiche der Natur und des Geistes findet, auf ein Urschönes geschlossen; aus der Zunahme und Abnahme der geschöpflichen Schönheit wird gefolgert, dass es eine Schönheit ohne Wandel und ohne Schranken gibt, eben jenes Urschöne, und da endlich in den Geschöpfen das Schöne nur als inhärirende Eigenschaft auftritt, so wird behauptet, dass die erste Schönheit in und aus sich schön, die wesenhafte Schönheit selber sei. Wir geben die Stelle nach den Einzelheiten, die für uns besonders in

[1]) Vgl. Zeller, Phil. d. Gr. II. I. 647. — [2]) 28 *A*–29 *A*. 30 *C*. — [3]) 97 *C*–98 *C*. 100 *B*–*E*. — [4]) 44 *C*–*A*. 69 *C*–81 *B*.

Betracht kommen, wieder. Die philosophische Forschung gelangt auf folgendem Wege stufenweise zur Erkenntniss der wesenhaften Schönheit. Sie geht aus von der körperlichen, sinnlichen Schönheit, und zwar zunächst von der eines einzelnen geliebten Menschen[1]). Dann betrachtet sie, dass alle körperliche Schönheit untereinander verschwistert ist (ἀδελφός), und lernt ihr im allgemeinen (τὸ ἐπ' εἴδει καλόν)[2]) Achtung schenken und sie lieben. Hierauf sieht sie ein, dass die Schönheit in den Seelen, Tugend und Verstand, an Werth höher steht als die körperliche. Auch hier aber, im Reich des Geistes, entdeckt sie eine durchgängige Verwandtschaft (ξυγγενές) der Schönheit: persönliche Vortrefflichkeit, weise Staatseinrichtungen, Künste und Wissenschaften tragen alle den Charakter der Schönheit, und je weiter sie in der Erkenntniss fortschreitet, desto mehr richtet sie ihren Blick von den einzelnen ab auf das durch alles hindurchgehende Wahre, Gute und Schöne. Ist die Speculation nun so weit gediehen, so vermag sie auch den letzten entscheidenden Schritt zu thun, um zu einer alles umfassenden Schönheit zu gelangen, die den Inhalt einer einzigen höchsten Wissenschaft bildet[3]).

„Wer nämlich bis hierher gelangt ist und das Schöne der Ordnung nach und richtig schaut (ἐφεξῆς τε καὶ ὀρθῶς, d. h. in richtiger Folge den Stufen nachgehend, vom sinnlich zum geistig Schönen, vom besonderen zum allgemeinen), der wird, indem er sich bereits der Vollendung naht, plötzlich ein Schönes von wunderbarer Natur erblicken, eben jenes, dem auch alle früheren Anstrengungen galten, welches erstens stets ist und weder entsteht noch vergeht, weder zunimmt noch abnimmt, sodann nicht in einer Hinsicht schön, in anderer hässlich ist, oder bald schön, bald nicht, noch auch in Vergleich zu diesem schön, in Vergleich zu jenem hässlich, oder hier schön, dort hässlich, als ob es für Einige schön, für Andere hässlich wäre (wie das Sinnliche, die Farben, Geschmäcke, Gefühlseindrücke, die vielfach subjectiv und relativ sind). Auch wird ihm das Schöne nicht erscheinen wie ein Gesicht oder Hände oder sonst etwas, was der Körper an sich hat (es ist nicht Körper oder Theil desselben), noch wie eine Rede oder eine Wissenschaft (es ist nicht Leistung oder Besitzthum des menschlichen Verstandes), noch als an einem andern seiend, wie etwa an einem Lebewesen oder an der Erde oder am Himmel oder an sonst etwas (es ist nicht Eigenschaft oder Inhärenz); sondern es wird sich ihm darstellen als ein an und für sich Seiendes und sich stets Gleichbleibendes (αὐτὸ καθ' αὑτὸ μεθ' αὑτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν — die wesenhafte, wandellose Schönheit), an welchem alles andere Schöne in gewisser Weise theilnimmt der Art, dass während das andere entsteht und vergeht, jenes weder zunimmt noch abnimmt, noch sonst etwas erleidet (τὰ δὲ ἄλλα πάντα καλὰ ἐκείνου μετέχοντα τρόπον τινὰ τοιοῦτον, οἷον γιγνομένων τε τῶν ἄλλων καὶ ἀπολλυμένων μηδὲν ἐκεῖνο μήτε τι πλέον μήτε ἔλαττον γίγνεσθαι μηδὲ πάσχειν μηδέν)."[4])

[1]) 210 *A*. — [2]) In der Uebersetzung der Engelmann'schen Ausgabe ist irrig übertragen: „Das individuell Schöne!" Gemeint ist die ganze Art, das ganze Geschlecht der Schönheit. Ast übersetzt richtig, aber doppelsinnig: „*si oporteat speciem pulchri appeti!*" — [3]) 210 *B*. sqq. — [4]) 210 *E*—211 *B*.

Mit diesem Texte stelle man noch den Abschnitt am Ende des 5. Buches der „Republik“ zusammen[1]). Hier wird ausgeführt, dass das viele erfahrungsmässige Schöne, Gerechte und Heilige ebenso das Gegentheil davon ist, indem es in mancher Beziehung auch hässlich, ungerecht und unheilig erscheint; und es wird diesem gegenüber ein Eines Schöne, Gerechte usw. behauptet, das diesen Vorzug rein (*εἰλικρινῶς*)[2]) und wesenhaft, als das Schöne und Gerechte selbst, besitzt. Zum Schluss werden dann diejenigen, welche jedes einzeln wesenhaft Seiende lieben (*αὐτὸ ἕκαστον τὸ ὂν ἀσπαζόμενοι*), als die einzigen wahren Philosophen oder Freunde der Weisheit bezeichnet[3]). Auch hier liegt der Gedanke zugrunde, dass das, was von dem einen nur als Zugabe zu seiner Natur besessen wird, in einem anderen nach nothwendigen Denkgesetzen als Wesenheit sein muss.

Ausser den beiden angeführten Texten werden wir später noch einen anderen kennen lernen, wo die Idee des Guten als die Quelle alles dessen, was der Eigenschaft nach gut ist, bezeichnet wird. In dem gedachten Texte wird ausdrücklich das Wort *ἰδέα* gebraucht, und so diese dritte Bedeutung des Ausdruckes sichergestellt. Freilich wird man das Wort, so verstanden, in unserer Sprache kaum mit „Idee“ wiedergeben können. Man wird sagen müssen „Wesen“ oder „Wesenheit“ oder noch besser „Wesensgestalt:“

13. Hiermit sind nun die Wege, auf denen das platonische Denken zu den Ideen gelangte, beschrieben. Wir haben gesehen, dass diese Wege theils auf dem erkenntnisstheoretischen, theils auf dem ontologischen Gebiete liegen. Der eigentliche Inhalt unserer intellectuellen Erkenntniss sind die Ideen oder Begriffe; und Ideen sind es auch, die die Natur um uns in ihrem Sein und Wirken beherrschen, und die dem Seinsbestande aller Wesen als zeugende Principe zugrunde liegen. Welche Bedeutung nun diese Ableitung der Ideen für die Frage nach ihrer Beschaffenheit hat, haben wir gleich zu Anfang angedeutet. Den Anforderungen des philosophischen Denkens, so bemerkten wir, denen die Ideen genügen sollten, müsse ihre Wesensbeschaffenheit naturgemäss entsprechen. Freilich ist damit über Plato's Lehrmeinung selbst noch nichts Unbedingtes ausgemacht. Er hätte ja an und für sich seinen Ideen auch eine solche Natur beilegen können, wie sie durch keinen Zusammenhang der Dinge gefordert war. Aber jedenfalls ist bei dem Vertrauen, das wir auf sein mächtiges Denken setzen können, mit der angezeigten Begründung der Ideen eine wichtige Spur gewonnen.

(Fortsetzung folgt.)

[1]) 479 *A*—480. — [2]) 479 *D*. — [3]) 480.

Zur Frage über den Begriff des Schönen.

Von Jos. Donat S. J. in Pressburg (Ungarn).

1. Es ist ein Charakterzug unseres modernen Culturlebens, vor speculativem Denken eine nervöse Scheu zu haben. Dieses zeigt sich in der Behandlung der Metaphysik, von welcher noch immer grossentheils das Wort Kant's gilt: „Jetzt bringt es der Modeton des Zeitalters so mit sich, ihr alle Verachtung zu beweisen"; es gilt von anderen Wissenschaften und nicht in letzter Linie von der Aesthetik. Diese darf sich zwar über Mangel an Aufmerksamkeit nicht beklagen: hunderte von gewandten Federn sind in ihrem Dienste thätig. Doch beschränkt sich diese Aufmerksamkeit mehr auf Kritik künstlerischer Leistungen, auf historische Betrachtungen einzelner Kunstschulen oder Perioden, wobei das matte Dämmerlicht eines dunklen Kunstgefühls den Weg weisen soll. Diese Scheu vor philosophisch-ästhetischen Untersuchungen erscheint als eine begreifliche Folge des heillosen Wirrwarrs in den diesbezüglichen Begriffen, die seit Baumgarten von einer der modernen Philosophenschulen zur andern wandern mussten, um überall veränderte Prägung zu empfangen; nicht minder auch als Folge der verschwommenen Unklarheit, die man in wissenschaftlich-ästhetischen Abhandlungen oft antrifft. Umso wichtiger erscheint die Nothwendigkeit einer philosophisch gesicherten Grundlegung der Aesthetik; und das umso mehr, als einerseits bei wachsender Cultur das Bedürfniss nach künstlerischem Genuss sich steigert, andererseits aber die Aesthetik eine junge Wissenschaft ist, zu welcher die grossen Denker der Vorzeit wohl solide Bausteine herbeigeschafft, deren Bau sie aber nicht aufgeführt haben. Umso mehr wurde und wird sie noch immer im Sinne unchristlicher, namentlich pantheistischer Principien ausgebaut, die manchmal auch dort Einfluss üben, wo man sie verwirft. Deshalb scheint es im Interesse einer christlichen Aesthetik unerlässlich, jene Bausteine der Philosophie der Vorzeit aufzusuchen, in unverdrossener Denkarbeit zu sondern und zusammenzufügen.

Einen bemerkenswerthen Beitrag hierzu hat neuestens P. Gietmann S. J. in seinem Werke „Allgemeine Aesthetik“ [1]) geliefert. Auch dieses Werk trägt die deutlichen Spuren seines Verfassers: eine frische, lebensvolle Darstellung in ebenso schöner als zwangloser Sprache, umfassendes Wissen und Belesenheit auf den verschiedenen Gebieten der Kunst, mit feinem Sinn und selbständigem Urtheil gepaart. Mit Uebergehung alles anderen Beachtenswerthen, welches das Buch enthält, möchten wir uns erlauben, die Definition der Schönheit, die der hochw. Vf. aufstellt, zum Vorwurf einer bescheidenen Erörterung zu nehmen. Es ist ja dieser Begriff unstreitig der wichtigste in der Aesthetik, nach dem ihr ganzer Charakter bestimmt wird; und doch galt er immer als besonders schwierig, so dass es nicht wundernehmen kann, wenn sich abweichende Meinungen gebildet haben und gelegentlich auch um's Wort bitten, um zur Klarstellung dieses Begriffes auch ihre Gründe und Erwägungen beizubringen.

2. Die Definition des Vf.'s ist „in knapper Schulform“ in sechs Thesen vorgelegt, von denen die 3. lautet: Schön ist nur das, woran wir eine uneigennützige geistig-sinnliche Freude haben; die 5.: die Schönheit ist die strahlende Vollkommenheit als Gegenstand des Erkenntnissvermögens; und die 6. alles zusammenfassend: die Schönheit im allgemeinen ist die lichtvoll erscheinende Wahrheit oder Vollkommenheit, die Schönheit für uns Menschen aber und die Kunstschönheit die in sinnlicher Form lichtvoll erscheinende Wahrheit oder Vollkommenheit. Wie sich nach gewissenhafter Prüfung ergibt, ist der Sinn der Definition folgender: Die für uns Menschen erkennbare und genussbringende Schönheit — um diese handelt es sich zunächst — ist die strahlende Vollkommenheit eines geistig-sinnlichen Objectes, die geeignet ist, zunächst in Verstandes- und Sinneserkenntniss Genuss und Befriedigung, und deshalb des weiteren im Willen Liebe des Verlangens zu erregen [2]).

---

[1]) Freiburg, Herder. 1899. 340 S. Es ist dieses der 1. Band einer grösser angelegten „Kunstlehre“ in 5 Theilen, welche der rühmlichst bekannte Verfasser mit seinem Ordensmitbruder J. Sörensen herauszugeben beabsichtigt. Dieser 1. Band gilt den grundlegenden Auseinandersetzungen über Aesthetik, Schönheit und schöne Kunst. — [2]) Diese Definition ist nicht neu. Neben neueren Vertretern kann sie sich unter anderen auf Taparelli berufen, der bereits i. J. 1860 in der *Civiltà cattolica* die ähnliche Definition entwickelte: „Die Schönheit ist nichts anderes als das Verhältniss des Gegenstandes zu den Vermögen der (sinnlichen) Erkenntniss und dieser Vermögen zur Intelligenz. . . Die Schönheit wird immer darin liegen, dass die erkennenden Kräfte Befriedigung finden.“

Obgleich wir nun das Wahre und Richtige, welches in dieser Definition liegt, nicht verkennen und die Elemente, welche sie vor allem in's Auge fasst, für den Schönheitsbegriff gewahrt wissen möchten, so glauben wir doch, dass eine sorgsame Prüfung eben dieser Elemente und der ganzen Eigenart der Schönheit zu einer etwas abweichenden Begriffsbestimmung führen muss. Zwei Differenzpunkte sind es, auf welche wir unsere Darlegungen concentriren. Der erste ist die geistig-sinnliche Natur der Schönheit. Obwohl unstreitig die Mitwirkung der Sinne für die klare Erkenntniss der Schönheit von grosser Bedeutung ist, und auch dem sinnlichen Gefühle der Schönheit gegenüber ein gewisser Genuss zuzusprechen ist, so glauben wir doch behaupten zu sollen, dass der Sinn niemals die Schönheit als solche erkennen kann; dass das sinnliche Gefühl wohl manchmal uneigentliche, nie aber eigentliche Befriedigung an der Schönheit direct, sondern nur indirect dadurch empfangen kann, dass die geistige Freude, die durch geistiges Schauen bewirkt wurde, in das sinnliche Begehrungs- oder Gefühlsvermögen hinüberschwingt; und dass endlich das Gebiet der uns zugänglichen Schönheit ungebührlich und ohne giltige Beweise eingeschränkt wird, wenn man zu jeder derartigen Schönheit eine so gesteigerte sinnliche Seite verlangt, dass immer auch der Sinn in und aus seiner Anschauung Genuss finde. Der zweite Differenzpunkt ist die Charakterisirung der Schönheit als Wahrheit oder des Schönheitsgenusses als Befriedigung des Erkenntnissvermögens. Wir geben zu, dass die Schönheit als strahlende Vollkommenheit bestimmt werden kann, welche besondere Beziehung zu anschaulicher Erkenntniss hat, fügen aber hinzu, dass diese strahlende Vollkommenheit nur als Gutheit — wenn wir dieses Wort gebrauchen wollen — oder durch ihre Uebereinstimmung mit dem Beschauenden zur Schönheit wird, da der Schönheitsgenuss nur im Willen, nicht im Verstande liegen kann. Wir kommen somit im Wesentlichen auf die Definition hinaus, welche neben anderen Kleutgen[1]) und Jungmann[2]) aufstellen, wenn wir auch glauben, dass letzterer ohne Beeinträchtigung des wesentlichen Charakters seiner Definition das Moment der klaren, auf sinnlicher Mithilfe beruhenden Anschaulichkeit hätte mehr aus dem Hintergrunde hervortreten lassen sollen[3]).

[1]) *De ipso Deo.* Regensburg, Pustet. 1881. 417 sqq. — [2]) Aesthetik. 3. Auflage. Freiburg, Herder. 1886. — [3]) P. Gietmann fügt einer Erwähnung des Jungmann'schen Werkes die Bemerkung bei, es sei „ideal christlich und

I.

3. Als erstes Element des Schönheitsbegriffes wird also dieses bezeichnet. „Schön ist nur, woran wir eine geistig-sinnliche Freude haben", ist nur die „in sinnlicher Form erscheinende Vollkommenheit."

Es ist klar, dass diese Definition in vollem Gegensatz zu den sensualistischen und realistischen Theorien steht, welche die Schönheit ihres idealen Charakters entkleiden. Ihre Vertreter definiren ja die Schönheit einfach als „sinnlich wahrnehmbare Vollkommenheit" wie Baumgarten, als „Eigenschaft eines Körpers, durch welche er (Geschlechts-) Liebe oder ein anderes ähnliches Gefühl erregt", wie die englischen Sensualisten Burke, Home, oder finden, wie ein Schriftsteller neuesten Datums, Fiedler, alle Wichtigkeit des Kunstwerkes in seiner Sichtbarkeit mit Ausschluss aller „Empfindungs- und Denkwerthe." Andere lassen wenigstens den idealen Charakter der Schönheit durchaus unbeachtet und fördern jenen platten Realismus der naturalistischen Kunst, die, in den Niederungen des Sinnenlebens wohnend, nur Naturwirklichkeit, Sinnenreiz und Nervenkitzel zur Aufgabe hat und ihre höchsten Anforderungen in der technischen Formvollendung eines geist- und ideenlosen Kunstproductes erfüllt sieht. Ebenso hebt der Vf. hervor, dass in der gegebenen Definition nicht die Schönheit im allgemeinen, sondern nur die für uns erkennbare Schönheit bestimmt sein sollte. Dadurch setzt er sie auch wieder in ausdrücklichen Gegensatz zu den unermüdlichen Declamationen der pantheistischen Aesthetik über die Manifestirung der Idee (des nebelgrauen Absoluten) in der sinnlichen Erscheinungswelt. Nach ihr ist ja jede Schönheit „Erscheinung des Idealen im Realen", „das Durchscheinen der Idee durch den Stoff", Darstellung des Unendlichen im Endlichen, oder wie all die wandelvollen, aber immerhin berückenden Ausdrücke eines Schelling, Hegel, Hartmann und anderer lauten. Dass damit die Schönheit übersinnlicher Dinge ganz in Wegfall kommt, ist ersichtlich.

Indessen soll doch die uns erreichbare Schönheit aus einem übersinnlichen und einem sinnlichen Element zusammengesetzt sein, um so sinnliches und geistiges Erkennen zu befriedigen. Diese Auffassung könnte auch durch die Thatsache nahegelegt erscheinen, dass die Werke, welche aus Gottes und der Menschen Hand zu dem Zwecke hervorgegangen sind, um uns Menschenkindern Genuss zu bereiten,

---

schwungvoll geschrieben, in den begrifflichen Erörterungen aber ungenau." Diese Kritik hat uns etwas überrascht. Trotz mancher Ansichten Jungmann's, bei denen sich vielleicht Entschiedenheit der Behauptung und Beweisführung mit innerer Berechtigung nicht vollständig deckt, hatten wir doch die Ueberzeugung geschöpft, dass wir bisher kein zweites Werk über Aesthetik besässen, welches in höherer Weise durch energisches und correctes Denken, durch ebenso genaue als klare Begriffsbestimmungen und Beweise sich auszeichne und so das Ziel einer gesicherten Grundlegung der christlichen Aesthetik erreiche. Doch hatte die erwähnte Bemerkung vielleicht nur den Sinn, dass manche begriffliche Aufstellungen Jungmann's nach der Ansicht des Vf.'s nicht berechtigt seien.

gerade durch diese Schönheit sich auszeichnen, während andererseits übersinnliche Objecte, wie sie die Wissenschaft in voller geistiger Klarheit darzustellen scheint, dennoch nicht den Genuss der Schönheit zu bieten vermögen. Mit einem Worte: es scheint nur so dem geistig-sinnlichen Erkennen des Menschen genügegeleistet zu sein.

4. Auch wir fassen vorläufig nur jene Schönheit in's Auge, welche uns Gegenstand eines wirklichen Schönheitsgenusses sein kann.

Da ist es nun, um schrittweise voranzugehen, vor allem sicher, dass diese Schönheit sowohl in Dingen der körperlichen als der geistigen Ordnung sich findet, sowohl sinnlich wahrnehmbaren als übersinnlichen Objecten zukommt, und zwar letzteren wenigstens dann, wenn sie in sinnlicher Form uns entgegentreten. Von der unscheinbaren Blume bis zum mächtigen Regenbogen, vom bunten Schmetterlinge bis zum herrlichen Sonnenaufgange, ist ja die sinnlich wahrnehmbare Welt voll von Schönheit. Doch fesselt uns ebenso die Schönheit der göttlichen Majestät, wenn sie uns ein gottbegeisterter Seher in der hl. Schrift schildert, die Schönheit der Tugend, welche die sinnige Darstellung des Dichters uns vorführt, oder der Glanz der Reinheit, der aus dem tiefen Kindesauge entgegenstrahlt.

Allerdings könnte hier die Bestimmung des Schönen als geistig-sinnlichen Objectes zu der Ansicht verführen, als müsse man den sinnlich wahrnehmbaren Dingen an sich eine eigentliche Schönheit absprechen, da ja das geistige Element fehlt; oder aber sie könnten nur dadurch als schön befunden werden, dass mit ihnen weitere Ideen verknüpft werden, die ihnen zwar äusserlich sind, aber von ihnen symbolisirt, verkörpert werden. Wir hätten da eine Anschauung der modernen Gehaltsästhetik, die besonders von pantheistischer Seite cultivirt worden ist. Hier muss man dann mit dem Symbolbegriff operiren und zu zeigen suchen, was die sinnlichen Dinge etwa bedeuten könnten, oder was durch „ästhetische Beseelung", „Einfühlung", „körperliche Selbstversetzung" hineingelegt werde. Gewiss können sich solche Ideen an die Betrachtung solcher Gegenstände anschliessen und mit ihnen zu einem geistig-sinnlichen Object gleichsam verschmelzen, sei es durch spontane Association oder gesuchte Zusammenhänge. Und wohl öfter, als wir vermuthen, wird dadurch bewirkt, dass uns an sich werthlose Sachen schön erscheinen. Doch scheint es ebenso dem allgemein gangbaren Begriff von Schönheit wie der Erfahrung zu widersprechen, dass bei jedem Schönheitsgenuss an materiellen Dingen ausdrücklich oder auch nur dunkel an derartige Ideen oder Thatsachen gedacht werden müsste. Wenn uns eine schöne Rose, ein harmonischer Accord, das ästhetische Ebenmaas nach dem goldenen Schnitt beim Laufkäfer gefällt, kann es lediglich die zarte Farbenmischung, die Einheit in der Mannigfaltigkeit beim Accord und beim goldenen Schnitt sein, welche uns erfreuen; also Elemente, die nichts anderes, als der materielle Gegenstand selbst sind. Ein geistiges Element kann das nur in dem

Sinne genannt werden, dass es etwas Abstracteres, mithin Uebersinnliches, nur von geistiger Verstandeskraft Erkennbares ist.

5. Steht es ausser Zweifel, dass sich uns die Schönheit in sinnlichen und übersinnlichen Objecten darbietet, so beginnt die Meinungsverschiedenheit bei der Frage nach dem genaueren Verhältniss der Schönheit zu sinnlichem Erkennen und Geniessen: Ist die Schönheit selbst etwas Uebersinnliches, oder kann sie auch der Sinn erfassen und selbst directen Genuss aus ihrer Betrachtung ziehen? Und da jedenfalls eine Mitthätigkeit desselben bei der Betrachtung der Schönheit nothwendig scheint, wie weit erstreckt sich dieselbe oder inwieweit muss bei der uns zugänglichen Schönheit ein sinnliches Element gefunden werden?

Was die erste Frage betrifft, so pflichten wir dem hl. Augustinus bei, wenn er sagt: „Viel Schönes ist sichtbar, doch die Schönheit selber ist keineswegs sichtbar"; der Sinn kann die Schönheit nicht erkennen. Das ergibt sich zunächst daraus, dass auch der Sinn höherer Thiere dies nicht vermag. Dem Bewohner oder Besucher der Alpen wird es ja gewiss nicht einfallen, wenn er auf hoher Alm die Alpenkuh in das schöne Thal hinabschauen sieht, ihr Verständniss für die Schönheit der Gebirgswelt beizulegen. Kann nun aber der Sinn höherer Thiere die Schönheit nicht erkennen, dann vermag es auch der Sinn des Menschen nicht, der seiner ganzen Natur nach mit jenem übereinstimmt. Von vornherein erscheint dasselbe auch dadurch als unmöglich, dass Ordnung und Harmonie, worin offenbar die Schönheit sinnlicher Dinge besteht, ohne Zweifel Objecte sind, welche die Erkenntnissfähigkeit des Sinnes übersteigen. Es ist, wie P. Gietmann richtig bemerkt, Vergleichung, die dazu erforderlich wäre, „bei einem Vermögen, das an körperliche Organe gebunden bleibt, undenkbar". (S. 85.)

Gleichwohl dürfte der Vf. gezwungen sein, auch dem Sinne eine gewisse Beurtheilung zu vindiciren. Wie könnte sonst verlangt werden, dass jede Schönheit auch Object des Sinnes sein, auch die sinnliche Erkenntniss befriedigen müsse? Und in der That finden wir dies auch wiederholt eingeschärft; doch ist es schwer, über die nähere Art und Weise, worin dieses sinnliche Erfassen bestehen soll, Klarheit zu erlangen. Einerseits wird, wie schon erwähnt, eingeräumt:

„Selbst in der Sinnenwelt erkennt nur der Geist die Schönheit" (S. 84);

„Die Schönheit der körperlichen Dinge gehört zu den sogenannten intelligiblen Eigenschaften des Sinnlichen, die nur von einem geistigen Erkenntnissvermögen wahrgenommen werden" (S. 86.);

andererseits wird immer wieder betont:

„Es ist (bei der Betrachtung der schönen Natur) nicht nur der Geist, sondern auch der Sinn gespannt, wird befriedigt und urtheilt, in seiner Weise, über die Schönheit" (S. 41.); „die Vernunft leitet die höheren Sinne an, sich mit der blosen Kenntnissnahme ohne die Aussicht auf anderweitige Befriedigung zu begnügen. Ein Hausthier lauscht auf die Töne der Musik nicht um des uneigennützigen Vergnügens willen, welches die Schönheit gewährt ... Der Mensch hingegen hält die äusseren Sinne wie auch die Phantasie dann noch in der Anschauung der Gestalten und Farben, in der Belauschung der Melodien und Harmonien beschäftigt, wenn kein Gewinn oder Lohn mehr winkt ... Der vernünftige Geist nämlich, dessen Gegenwart wir im lebhaft forschenden, freudig belebten Blicke erkennen, hat das Organ zur Theilnahme am Schönheitsgenuss emporgehoben und befähigt"; „der Sinn lernt unter Leitung der Vernunft an den gesetzmässig gezogenen Linien Freude haben; das Auge strahlt diese Freude wieder. Aehnlich ist es bei der Betrachtung der kahlen und kalten Linien oder Verhältnisse eines Bauwerkes" (S. 123 ff.)

6. Man kann nun bei der Untersuchung des Wie dieser sinnlichen Beurtheilung an ein Dreifaches denken. Vor allem ist es zweifellos, dass bei sinnlich wahrnehmbaren Objecten zuerst der Sinn dem Verstande das Object vorstellen muss, damit dessen Thätigkeit ermöglicht werde. Ist nun der Geist in seiner Thätigkeit interessirt, so wird nothwendig der Blick des Auges auf den Gegenstand geheftet bleiben, und auch die gleichzeitigen Affecte der Seele werden, wie die meisten anderen, im Auge sich wiederspiegeln. Darin kommen alle überein. Darin liegt aber auch ebenso wenig ein sinnliches Erfassen der Schönheit, als im aufmerksamen Auge des Mathematikers, das auf seiner geometrischen Figur ruht, Verständniss für Mathematik liegt. — Es ist ferner Thatsache, dass oft schöne sinnliche Objecte wie gewisse Farben und Farbenmischungen, reine Töne und Consonanzen im Sinnesorgan eine angenehme Affection verursachen, wenn Stärke und Art des Reizes den Bedingungen desselben in besonderer Weise entsprechen. Da jedoch gegen die Herbartianer, gegen Spencer und andere Vertreter der neueren, besonders der englischen Psychologie als sicher festzuhalten ist, dass dieser „Gefühlston" etwas von der sinnlichen Wahrnehmung durchaus Verschiedenes und zu ihr Hinzutretendes ist, kann darin keine Erkenntniss der Schönheit, sondern höchstens eine gewisse Befriedigung an ihr liegen, worüber wir weiter unten sprechen werden. — Die dritte und eigentliche Art eines sinnlichen Erfassens der Schönheit bestände nun darin, dass das materielle Sinnesorgan Princip und Träger von Erkenntnissacten wäre, welche nicht blos Farben und Töne wahrnehmen und dem Verstande

vermitteln, sondern sie selber werthen, Harmonie und Ordnung als solche wahrnehmen würde. Man könnte sich das durch einen gewissen Einfluss, durch eine Ueberleitung höherer Erkenntnissfähigkeit von seiten der Vernunft bewirkt denken; doch, da die Vernunft ihre Acte nicht auf das materielle Organ hinüberwerfen kann, immerhin so, dass dieses Organ selbst wirkendes und aufnehmendes Princip dieser Acte wäre. Wird nun dieses nicht behauptet, dann ist es schwer einzusehen, was die früher angeführten Stellen über sinnliche Beurtheilung u. dgl. bedeuten sollen, welches diese wesentlich höheren Acte des menschlichen vor dem thierischen Sinne sein sollen; und es drängt sich die Frage nach dem Sinne auf, den jetzt noch die Forderung eines Wohlgefallens des Sinnes am Schönen haben soll. Wird aber diese sinnliche Beurtheilung der Schönheit in Anspruch genommen, so wird unserem Sinnesorgan, das mit dem des höheren Thieres in seinen anatomischen und physiologischen Eigenthümlichkeiten und in seiner materiellen Natur so sehr übereinkommt, vor jenem eine wesentlich höhere Erkenntnissfähigkeit zuerkannt, die sonst dem Verstande reservirt ist. Dann wird man aber auch mit geringer Zuversichtlichkeit zur Vertheidigung der Geistigkeit der Seele gegen materialistische Ansichten auf die grosse Kluft sich berufen können, welche zwischen intellectueller und sinnlicher Erkenntniss bestehe.

Es scheint auch gar nicht nothwendig, sich diese Schwierigkeit zu bereiten; denn alle scheinbare Beurtheilung und Würdigung der Schönheit vonseiten des Sinnes wird vollständig durch die gleichzeitige Thätigkeit des Geistes erklärt, die an die Sinneserkenntniss so eng sich anschliesst, dass der Unterschied beider Thätigkeiten einer oberflächlichen Reflexion sich ganz entzieht. Dieses einzusehen ist nicht schwer, wenn man bedenkt, wie schwierig und unmöglich es oftmals ist, Acte verwandten Inhaltes, die gleichzeitig in der Seele sind, zu unterscheiden. Namentlich wird dem Auge und dem Ohr so vieles beigelegt, was ganz offenbar auf Rechnung anderer Acte zu setzen ist. Wie schwierig ist es schon, Acte des sinnlichen und des geistigen Strebevermögens zu unterscheiden; es bringt das im praktischen Leben nicht wenig Verwirrung, in der Philosophie aber führt es oft zu dem Unternehmen, beide Vermögen zusammenzuwerfen. Ebenso ist es ein Hauptgrund, warum man so vielfach die Existenz von Allgemeinbegriffen in Abrede stellt, weil man nicht wahrzunehmen vermag, dass hinter der Phantasievorstellung, die immer nur Individuelles darbietet, ein zweiter, geistiger Act mit einem anderen Object

steht[1]). Derselbe Glockenton erscheint heute dem Ohr traurig, morgen festlich; das Auge erkennt den Freund wieder, es vergleicht, entdeckt Aehnlichkeit und Beziehungen —: und doch sind es nicht Auge und Ohr, welche dies wahrnehmen, sondern getrennte Acte des Verstandes, der Erinnerung und der Phantasie bringen diesen Eindruck hervor. Und was scheint evidenter im äusseren Sinnesact zu liegen, als die Wahrnehmung der Entfernung, die „Tiefenvorstellung"; dass z. B. in einiger Entfernung Schreibzeug und Bücher sind, in weiterer die Wand, in näherer Ferne die Scheibe des Fensters, in weiterer die Statuen auf dem Dache des benachbarten Gebäudes — das scheint offenbar das Auge zu sagen. Und doch würde man sich einem haltlosen Nativismus hingeben, wenn man diese Erkenntniss in der Weise als ursprüngliches Element der äusseren Sinneswahrnehmung betrachten und nicht vielmehr grösstentheils auf Rechnung gleichzeitiger Muskelgefühle der Accommodation und Convergenz reproducirter Vorstellungen usw. setzen würde. Diese sind zwar verschieden aber doch so innig mit der Wahrnehmung des Auges verbunden, dass es nur einer angestrengten Reflexion gelingt, sie zu scheiden. Aehnlich nun sind es lediglich Verstandesacte, welche die Schönheit wahrnehmen, die aber wegen ihres innigen Anschlusses an die Sinnesacte mit ihnen sich so verweben, dass eine ungeübte Reflexion sie zu unterscheiden ausser stande ist. Indessen erlaubt es auch hier die wesentliche Verschiedenheit der in Frage kommenden Acte nicht, an eine eigentliche „Verschmelzung", an eine neue „intime Einigungsfunction des Bewusstseins" zu denken, wie solche bei Neueren mitunter zur Erklärung ästhetisch-psychologischer und verwandter Thatsachen herangezogen werden. Diese Verstandesthätigkeit braucht darum durchaus keine gekünstelte Function zu sein: sie besteht vielmehr meistens in einer ebenso lebhaften als raschen Geistes-Anschauung, deren Inhalt oft nur eine aufmerksame Reflexion in ihre distincten Elemente zerlegen kann; was auch der misverständliche Ausdruck „Schönheitsgefühl" sagen will.

7. Mit der Ablehnung einer sinnlichen Erkenntniss der Schönheit soll aber nicht die offenkundige Thatsache in Abrede gestellt werden, dass der Sinn zur klaren geistigen Erkenntniss der Schönheit

[1]) Vergl. z. B. Berkeley, „Abhandlung über die Principien der menschlichen Erkenntniss", Einleitung, besonders XII. ff. (Kirchmann); oder Wundt, Logik 2. Aufl. I. S. 46 ff. usw.

mitwirken muss; dass besonders die Schönheit übersinnlicher Dinge vom Verstande nicht erfasst werden kann, wenn nicht der Sinn durch Beifügung irgendwelcher Beleuchtungsmittel wenigstens eine bescheidene Mitthätigkeit entfaltet. Das liegt schon in der psychologischen Thatsache, dass wir fast alle unsere Vorstellungen durch die äusseren Sinne erhalten, und dass wir auch beim Gebrauch der schon erworbenen Ideen immer an die Mitthätigkeit des Sinnes gebunden sind. Dasselbe bedeutet die Thatsache, dass unsere Begriffe übersinnlicher Dinge analoge sind, durch Beziehungen zu Dingen der Sinneserfahrung gebildet; womit auch die Resultate der vergleichenden Sprachforschung übereinstimmen, welche die Bezeichnungen für übersinnliche Dinge fast durchgehends auf Wurzeln zurückführt, die ursprünglich sinnlich wahrnehmbare Dinge, besonders Handlungen, bedeuten. Dieses hat nun auch nothwendig zur Folge, dass der Eindruck der Schönheit umso stärker sein wird, je lebhafter die begleitende Sinnesthätigkeit ist, und dass es zum Zwecke einer besonders klaren Anschauung gehören muss, den geistigen Inhalt in auserlesene sinnliche Form zu kleiden. Das macht sich die Kunst zur Aufgabe. Doch ist diese Mitthätigkeit zunächst nur deshalb gefordert, damit die geistige Klarheit des Verstandes gefördert werde, wenn er in ungetheiltem Acte das sinnliche und das übersinnliche Object erfassend, den Zusammenhang zwischen beiden erkennt und so das Uebersinnliche im Sinnlichen wiederstrahlend und hell beleuchtet erblickt.

Zu weit scheint uns aber die Behauptung zu gehen, dass bei jeder uns zugänglichen Schönheit ein so gesteigertes sinnliches Element da sein müsse, wie es ungefähr der Kunst eigen ist; und dieses nicht etwa als Beleuchtungsmittel für intellectuelle Betrachtung, sondern, wie P. Gietmann sagt, als „ein Theil der Schönheit und zu ihrem Wesen gehörig", und zwar deshalb, weil eine harmonische Befriedigung des geistigen und des sinnlichen Vermögens, „geistig-sinnliche Freude" nothwendig ist. Es soll ja immer „ein wohlthuender Eindruck im Gesichts- und Gehörssinn, in der Einbildung und in der Empfindung erforderlich" sein (S. 86); „es wird thatsächlich der Geist rücksichtlich der Schönheit nur angeregt nach Maasgabe der von den Sinnen aufgenommenen angenehmen Eindrücke, und nur wenn Freude durch die Organe ein- und aus dem Geiste verstärkt wieder in die Sinne zurückströmt, geniessen wir die Schönheit." (S. 91.)

8. Da drängt sich zunächst die Frage auf, was man sich unter dieser sinnlichen Befriedigung zu denken habe, besonders wenn

man an der Ueberzeugung festhält, dass es eine Erkenntniss der Schönheit für den Sinn nicht giebt. Der Vf. geht auf schärfere Bestimmungen nicht ein. Gleichwohl scheint es uns unter der Voraussetzung, dass man die sinnliche Befriedigung als so wesentliches Element in den Schönheitsbegriff aufnehmen will, geboten, die Natur desselben genauer zu umgrenzen, damit Berechtigung, aber auch Maas und Ausdehnung derselben richtig gewürdigt werden. Wenn wir hier in Kürze einige Unterscheidungen der hieher gehörigen sinnlichen Gefühle anführen, so kann uns selbstverständlich dabei nicht die Absicht leiten, die bunte Meinungsverschiedenheit zu berücksichtigen, welche in der neueren Psychologie in Sachen des Gefühles zu verzeichnen ist. Wenn Wundt gesteht: „die Lehre vom Gefühl hat stets eines der dunkelsten Kapitel der Psychologie gebildet“ [1]), so ist dazu der Commentar gegeben durch die beträchtlichen Kataloge von Definitionen und Ansichten, welche manche neuere Autoren, wie Volkmann („Lehrbuch der Psychologie“ 4. Aufl. 2. Bd. S. 304 ff.) und neuestens O. Flügel in der „Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik“ durch eine lange Reihe fortlaufender Nummern (1894/95) zusammenstellen. Es dürfte sich eine dreifache Art sinnlicher Gefühle unterscheiden lassen, welche bei der Frage nach sinnlicher Befriedigung am Schönen in Betracht kommen.

Zuerst stellt es die Erfahrung ausser Zweifel, dass das sinnliche Strebevermögen in Form von Gemüthsthätigkeiten das Wohlgefallen, welches der Geist am Schönen hat, sehr oft theilt, indem es mit der Freude am Schönen, das im Willen ist, mitschwingt, wie die gleichgestimmte Saite beim Anklingen des verwandten Tones. Es liegt das im Wesen der Seele, in deren gemeinsamem Boden alle Vermögen wurzeln, so dass sie inbezug auf ihre Thätigkeiten sich gegenseitig beeinflussen. So wird z. B. bei der Betrachtung einer Annunziata von Fiesole leicht ein sanfter Zug sinnlicher Freude sich bemerkbar machen, während der Geist die erhabene Jungfrau betrachtet, in welcher Majestät und Milde, Reinheit und weibliche Schönheit mit solchem Zauber sich vermählen. Ein stärkeres Gefühl freudiger Bewunderung, welches auf Athem und Pulsschlag wirkt, wird das Gemüth des Beschauers erfüllen, der sich zum erstenmale den unabsehbaren Fluthen des Meeres plötzlich gegenübergestellt sieht. Dieses Gefühl, das der Gemüthsthätigkeit angehört, ist in eigentlichem

[1]) Grundzüge der Physiol. Psychol., 3. Aufl. S. 538.

Sinne ästhetisches Gefühl, Gefühl der Freude über das Schöne als solches, doch so, dass es von der geistigen Erkenntniss bestimmt ist und dem Ueberströmen geistigen Fühlens seine Existenz verdankt. Es liegt aber darin keine Befriedigung des sinnlichen Erkennens, weil dieses Gefühl weder selbst Erkenntnissact ist, noch auch die Existenz desselben in der sinnlichen Erkenntniss ihren Grund hat. Es ist ja das ebenso unmöglich, wie die entflammte Gottesliebe im Herzen des Heiligen oder der tiefe Reueschmerz des Büssers ihren proportionirten Grund in der dabei concurrirenden Phantasievorstellung haben können. Dieses Gefühl kann mithin auch nicht erst den Schönheitsgenuss constituiren, da es ihn ja im geistigen Theile schon voraussetzt und ihn nur erweitert und verstärkt.

Von dieser ersten unterscheiden sich wesentlich die beiden anderen Arten sinnlicher Gefühle, die hier in Betracht kommen. Man kann sie unter dem gebräuchlichen Namen „Gefühlston" der Sinneswahrnehmung zusammenfassen. Es ist eine vielbeobachtete Thatsache, dass Objecte, welche das Gesichts- oder das Gehörsorgan reizen, ausser der Wahrnehmung noch eine zweite Affection, ein angenehmes oder unangenehmes Gefühl auslösen. So erzeugen im allgemeinen reine, gesättigte Farben angenehme, dagegen schmutzige Farben unangenehme Gefühle; grelles Roth bewirkt Unlust, durch verminderte Sättigung im Rosa wirkt es milder; ebenso wirken Grün und Blau sanfter. Disharmonie berührt mit ihrem intermittirenden Schalleindruck unangenehm, Harmonie und Consonanz angenehm, und hier wieder anders *Dur-*, anders *Moll*-Harmonie. Es beruht das auf einem physiologischen Process, dessen Grund zumeist der naturgemässe oder der naturwidrige Reiz ist, welchen das Object auf die Nerven ausübt. So erklärt Fechner den Gefühlston der Lust aus dem harmonischen Bewegungszustande der einzelnen Theilchen des Organs, Lotze die Lustgefühle aus der Uebereinstimmung, die Unlustgefühle aus dem Widerstreit des Reizes mit den Bedingungen der Erregbarkeit der Nerven. Wundt und andere bringen modificirte Erklärungen, von der darwinistischen „Züchtung" der Lust eines Spencer zu schweigen. Jedenfalls unterscheiden sie sich bedeutend von den eigentlichen Acten des sinnlichen Strebevermögens, indem sie nicht vom Inhalte der Wahrnehmung bedingt erscheinen, sondern eine subjective Reaction auf die Beschaffenheit des Reizes sind und fast nur zwischen den beiden Polen Lust und Unlust sich bewegen. Dass nun auch schöne Dinge oft

einen angenehmen Gefühlston hervorrufen, ist nicht zu leugnen, doch ist diese Wirkung jedenfalls nicht ausschliesslich schönen Objecten eigen, sondern kann ebenso von gleichgiltigen Sachen ausgehen, wie andere den Sinn unangenehm berühren, die durchaus nicht unschön sind. Bei Phantasievorstellungen kommt der Gefühlston überhaupt kaum noch in Betracht. — Die Gefühle dieser zweiten Art werden aber oft eine Fortsetzung in Regungen des sinnlichen Strebevermögens finden, das durch sie in leise und stärkere Schwingungen geräth. So wirkt bekanntlich die rothe Farbe aufregend: Thiere werden durch dieselbe gereizt. Gelb wird von den Malern als die warme, Blau als die kalte Farbe bezeichnet; Grün, in der Mitte zwischen beiden stehend, oder Himmelblau sind einer ruhig-heiteren Stimmung günstig. Langsamer Wechsel oder Sinken der Klänge bewirkt ernste und schwermüthige, der schnelle Wechsel aber freudige und gehobene Stimmung. So werden auch schöne sinnliche Gegenstände oft den wohlthuenden Eindruck der Beruhigung und Heiterkeit erregen, und zwar lediglich durch die sinnliche Wahrnehmung ohne nothwendiges Dazwischentreten von Associationen.

Es ist der bedeutende Unterschied der beiden zuletzt genannten von der an erster Stelle erwähnten Art sinnlicher Gefühle offenbar. Während diese wirkliche Befriedigung an der Schönheit sind, weil sie durch die geistige Erkenntniss derselben bestimmt sind, sind die ersteren nicht von der erkannten Schönheit bestimmt und bedürfen überhaupt zu ihrer Entstehung keiner Anleitung der Vernunft. Deshalb können sie aber auch nicht im eigentlichen Sinne Befriedigung an der Schönheit genannt werden. An der Schönheit kann es nicht eigentliche Befriedigung, es kann an der Schönheit nicht Wohlgefallen und Genuss geben, wenn sie überhaupt nicht erkannt ist, wenn die Befriedigung nicht aus der Erkenntniss und Werthung der Schönheit hervorgeht. Es können aber diese Gefühle mit dem eigentlichen Wohlgefallen an der erkannten Schönheit gleichzeitig in der Seele sein und so dieselben heben und verstärken. Will man sie nun deshalb selbst Befriedigung an der Schönheit nennen, weil sie die eigentliche Befriedigung neben sich haben und verstärken und doch mit demselben Material-Object im Zusammenhang stehen, so kann man dieser Sprechweise nicht wehren, wenn man sich nur bewusst bleibt, dass dabei die Worte den originellen Sinn verlieren und die wahre Einsicht in den Schönheitsgenuss trüben. Diese Gefühle sind ja ferner auch den Thieren eigen, wenn auch in geringerem Grade,

weil ihrem Organ vielfach die Feinheit — z. B. die Schnecke dem Ohr — abgeht, welche dem Sinnesorgan des Menschen zukommt. So weiss schon Plutarch von den Hirschen zu erzählen, dass sie durch die Hirtenflöte angelockt werden, und von den Delphinen, dass sie beim Hören der Musik freudig die Köpfe emporrecken. Und niemand wird auch im Pudel ästhetische Gefühle finden, wenn er an angenehmer Musik Freude zeigt, gegen unangenehme aber lautbaren Protest erhebt.

Und doch sind gerade die letzten zwei Arten sinnlicher Gefühle gefordert, wenn man mit P. Gietmann verlangt, dass die Schönheit geistiges und sinnliches Erkennen harmonisch befriedige. Wir sehen keine Nothwendigkeit, auch nur für einen Fall in Abrede zu stellen, dass die geistige Freude in Form von Gemüthsthätigkeit in das sinnliche Strebevermögen überfliesse. Doch glauben wir, dass mit der allgemeinen Forderung jener anderen sinnlichen Befriedigung — was immer von diesem Ausdruck zu halten ist — der sinnliche Charakter der Schönheit eine derartige Bestimmung und Steigerung erfährt, die dem Zeugniss der Erfahrung widerspricht und das Gebiet der uns zugänglichen Schönheit ungebührlich und ohne haltbare Beweise einschränkt. Damit sind wir bei dem hauptsächlichen Grunde angelangt, um dessentwillen uns die vorliegende Auffassung von dem geistig-sinnlichen Charakter der Schönheit unmöglich erscheinen will.

9. P. Gietmann beweist zunächst selbst (S. 95 f.) sehr richtig, dass auch den übersinnlichen Wesen die Schönheit im eigentlichen Sinne zukommt, wenn sie uns auch nach ihm keinen Genuss bereiten kann, und bringt als Beweis, dass „der alltägliche Sprachgebrauch gewisse Eigenschaften, welche nicht sinnlicher Natur sind, wie Grossmuth, Selbstlosigkeit, Sanftmuth, Unschuld, erhabene Gesinnung, für schön erkennt, auch ohne besondere Rücksicht darauf, ob die äussere Erscheinung dieser Vorzüge eine sinnlich gefällige ist!“ Dasselbe bestätigen so viele berufene Stimmen des christlichen und des heidnischen Alterthums; so, um von anderen zu schweigen, wenn Cicero die „Züge des Geistes schöner als die des Leibes“ findet, wenn nach der Stoa allein der Weise schön ist, nach dem hl. Basilius die „wirkliche Schönheit jene ist, welche nur dem betrachtenden Geiste sich offenbart“, oder wenn Clemens von Alexandrien sagt: „Die höchste Schönheit ist die innere!“ [1]) Diese allgemeine

[1]) Vgl. Jungmann S. 37 ff.

Ueberzeugung dürfte doch sicher daraus entstanden sein, dass man selbst diese Schönheit nicht etwa nur durch dialektische Operationen ermittelt, sondern selbst empfunden und bewundert hat, und zwar ohne Zuhilfenahme von Kunstwerken oder hochgradige Phantasiethätigkeit, wodurch zugleich der Sinn hätte ergötzt werden können.

Und in der That lehrt es die Erfahrung, dass oftmals der Schönheitsgenuss in vollem Sinne Objecten gegenüber vorhanden ist, welche durchaus dieser sinnlichen Seite entbehren.

Eine grossartige Schönheit öffnet sich ohne Zweifel dem Geiste bei der Betrachtung des Geheimnisses der Weihnacht von Bethlehem, in welcher des ewigen Vaters eingeborener Sohn in das Gewand seiner Creatur gekleidet als schwaches Kind vor uns liegt: die Gottheit in die Niederungen der creatürlichen Welt herabsteigend und die Creatur die Hand zum Bunde mit der Gottheit reichend. Was bietet sich selbst hier der Phantasie? — Auge und Ohr sind ohnehin nicht betheiligt. — Das matte Bild einiger Personen in dürftigem Stalle, oder, wenn man will, die Vorstellung einiger an sich ganz gleichgiltiger sinnlicher Elemente, die ihre Bedeutung nur wegen der Verbindung mit der übersinnlichen Idee haben, deren treffende Analogie sie vielleicht sind; das ist aber dem sinnlichen Erkennen vollständig verborgen, ist für dasselbe, als ob es überhaupt nicht wäre. Für einen Genuss, den die Phantasie aus ihrer eigenen Thätigkeit ziehen könnte, ist wohl kein Stoff vorhanden. — Welche Schönheit liegt ferner in dem Bilde des arbeitenden Gottessohnes in der Werkstätte von Nazareth! Und doch, welches sind die Gegenstände, die sich, nicht den äusseren Sinnen, sondern auch nur der Phantasie bieten? Ein Jüngling, von dem ein reizendes Bild zu entwerfen nicht gelingen will, ein schlichtes Handwerkzeug in seiner Hand, vielleicht ein graues Gewand, von einem Schurz umgürtet, rings herum einige Hobelspäne. Bleibt man nur bei dem stehen, was in die Sinne fällt, kann von einem Genuss nicht die Rede sein. Dieser beginnt erst, wenn der Geist in dem Jüngling die Gottheit wohnen, in seinen Augen die göttliche Weisheit, in seinem schwachen Arm die Allmacht, in seinem schlichten Wesen die Unendlichkeit sich bergen sieht. Erst durch diese Verbindung werden die sinnlichen Elemente werthvoll; das ist aber nur für den Geist da, für die Sinne verborgen. Und strömt auch in das sinnliche Gefühl Freude, so kommt sie vom Willen herüber.

Oder man betrachte auch Werke der Kunst, nicht zwar der Plastik und der Malerei, welche nur zu leicht das verallgemeinern lassen, was bei ihnen sich zu finden scheint, sondern etwa der Tragik. Betrachten wir in „König Lear“ den geblendeten Gloster, von der Hand seines Sohnes geführt, so stellt sich uns gewiss ein überaus schönes Bild kindlicher

Treue und Liebe dar. Und doch was bietet sich wieder der Phantasie? Zwei schlichte Männer, von welchen der eine noch entstellt ist. Auf glänzende Nebenleistungen der Einbildungskraft kann man auch nicht hinweisen. Oder man denke an den Dialog der Antigone mit ihrer zaghaften Schwester Ismene, in dem sicher der heldenhafte Muth der Jungfrau und ihre treue Bruderliebe ein schönes Object des Wohlgefallens bilden. Wieder schweben der Phantasie recht matt beleuchtete Gestalten vor, mit denen sich übrigens ebensogut ganz gleichgiltige, ja ethisch hässliche Ideen hätten verbinden können.

Es will uns scheinen, dass man dies alles nur in Abrede stellen kann, wenn man im Interesse einer vorgefassten gefälligen Meinung dort etwas finden wollte, wo nichts zu finden ist, oder im selben Interesse der schärferen Unterscheidung der hier in Frage kommenden und gegenseitig ineinander schwimmenden Acte vorsätzlich abhold wäre.

Und wie wollte man es glaublich machen, dass wir die erhabene Schönheit der Geheimnisse unseres Glaubens nur unter der Bedingung geniessen und bewundern können, wenn zugleich Sinn und Phantasie dabei Vergnügen finden? Sollte die Liebe zur Schönheit ihres Gottes, welche die Herzen der Heiligen erfüllte, die Liebe, welche in der Seele des grossen Augustinus brannte, als er die Worte niederschrieb: „Sero te amavi, pulchritudo tam antiqua et tam nova! sero te amavi!“ [1]), sollte sie nur unter dieser Voraussetzung zu erklären sein? Nur unter dieser Bedingung sollte auch für dieses Leben das Wort des Herrn gelten: „Beati mundi corde, quoniam ipsi Deum videbunt“? Es scheint uns in der That zu viel verlangt, wenn gefordert wird:

„So ziehen wir also Gott und Göttliches in die Sinnenwelt herab. Denn wie es im Katechismus oder in theologischen Lehrbüchern dargestellt ist, macht es nicht den Eindruck der Schönheit auf uns. Um einen solchen hervorzurufen, müssen wir entweder uns so tief in die erhabenen Wahrheiten versenken, dass die sinnlichen Vermögen in Mitleidenschaft gezogen werden . . ., oder wir schlagen die inspirirten Dichter auf, sehen uns die religiösen Bilder Fiesole's an, betrachten die Schöpfungen der gothischen Plastik an den grossen französischen Domen und diese selbst als Sinnbilder der übernatürlichen Schönheit — so erst kommen wir zum Ziele.“ (S. 92.)

Man lese etwa über „die innere Schönheit des Christenthums“ [2]) oder Scheebens „Mysterien des Christenthums“ oder stelle speculative Betrachtungen über die Geheimnisse der heiligsten Dreifaltigkeit und Eucharistie sowie über die grossen Zusammenhänge an, welche diese Geheimnisse mit der ganzen Heilsordnung und Schöpfung haben.

[1]) *Confess.* lib. 10. c. 27. — [2]) Vgl. Laacher St. 64. Ergänzungsheft.

Da bietet sich gewiss dem Geiste eine ganze und volle Schönheit. Und doch wird hier der Geist in Regionen der Speculation gehoben, in denen wohl die Luft zu dünn ist, als dass die Phantasie ihren rauschenden Flügelschlag entfalten und der Sinn sich ergötzen könnte.

Es scheinen uns demnach „die begründeten Forderungen des Realismus", die, so weit sie begründet sind, mit Recht vertreten werden, nicht zu verlangen, dass die dem menschlichen Geiste erreichbare Schönheit so weit niedergezogen und versinnlicht werde. Wir wollen kein Gewicht auf die Befürchtung legen, es möchte durch die Forderung einer solchen sinnlichen Befriedigung und die Verselbständigung derselben gegenüber der geistigen dem übertriebenen Realismus und Formalismus Vorschub geleistet werden; oder es könnte mit der Betonung dieser sinnlichen Einwirkung eine schwankende subjective Norm in der Beurtheilung des Schönen eingeführt werden, wie sie nach Kant der neueren Aesthethik eigenthümlich ist. Dass sich aber diese Forderung auf vollgiltige Beweise stütze, können wir ebenso wenig einräumen. Vielmehr dürfte zumeist die stete Aufmerksamkeit auf das Kunstschöne es sein, die den Ausblick in die weitere Welt des Geistig- und des Naturschönen einengt. Ferner ist dabei der Gedanke an unsere geistig-sinnliche Natur maasgebend. Man wird aber aus dieser nicht die psychologischen Principien herleiten können, um eine solche Abhängigkeit des Geistes vom Sinne in Erfassung der Schönheit und die Unerlässlichkeit dieses sinnlichen Mitgenusses zu beweisen. Die Erfahrung aber spricht für das Gegentheil.

10. Auch die Beweise, welche P. Gietmann (S. 86 ff.) für diese These beibringt, sind nicht überzeugend. Denn erstens „aus der allgemeinen Anforderung an den Künstler, durch sinnlich gefällige Gestaltung des Stoffes auf den äusseren oder wenigstens auf den inneren Sinn wohlthuend einzuwirken", folgt nicht, dass sich uns sonst keine Schönheit darstellen kann, sondern nur, dass wir vom Künstler seiner Aufgabe gemäss eine eindringlichere Darstellung der Schönheit verlangen; die „wohlthuende" Einwirkung auf den Sinn haben wir früher beleuchtet. — Ebenso wenig geht dieses zweitens aus der Thatsache hervor, dass viele Werke Gottes oder Einrichtungen der Kirche, „welche wir mit Vorzug als schön bezeichnen, auf die sinnliche Natur des Menschen mitberechnet" sind. — Und daraus ferner, dass „der Mensch sich das am meisten verwandt und zusagend findet, was ihm ähnlich, d. h. ein vollkommenes sinnlich-geistiges Gebilde ist," folgt auch nicht, dass „wir hier also den tiefsten

Grund finden, warum für uns Menschen nur das den Ehrennamen des Schönen zu verdienen scheint, was Sinn und Geist zugleich in hohem Grade befriedigt." Es wäre dies ein Argument *a priori*. Wir treffen es wieder S. 96: „Der tiefste Grund für die sinnlich gefällige Form derjenigen Schönheit, welche auf uns berechnet ist, beruht auf der Nothwendigkeit der Wesensähnlichkeit zwischen dem schönen Gegenstande und dem betreffenden Subject." Wird aber so die Forderung einer vollen Aehnlichkeit des schönen Gegenstandes mit der Gesammtnatur des Beschauenden aufgestellt, dann ergibt sich als unabweisliche Folgerung, dass ein reiner Geist unser geistig-sinnliches oder gar sinnliches Schöne nicht schön finden könne —, was gewiss der allgemeinen Anschauung vom objectiven Charakter der Schönheit widerstreitet. Denn eine schöne Blume hat gewiss nicht diese Aehnlichkeit mit einem reinen Geiste. Ist aber nur irgendwelche Wesensähnlichkeit gefordert, die auch wir verlangen, dann folgt daraus nicht, dass die auf uns berechnete Schönheit in dieser Weise geistig-sinnlich sein müsse. Und wie können wir ferner unter dieser Voraussetzung einst als Menschen den denkbar höchsten Schönheitsgenuss in der geistigen Anschauung der Gottheit haben?

Auch der folgende Gedankengang — das letzte Argument — dürfte der These keine haltbare Stütze geben.

„Wir erwarten vom Künstler, nicht von dem Mann der Wissenschaft, die Darstellung der Schönheit. Warum das? . . Der Geist verlangt ja nichts als Klarheit der Erkenntniss. . . . Die wissenschaftliche Darstellung statt der künstlerischen würde uns doch eine klarere, umfassendere und tiefere Erkenntniss der Dinge vermitteln." (S. 89 f.)

Mithin genügt die Klarheit geistiger Erkenntniss zum Schönheitsgenuss nicht, sondern es muss ein solches sinnlich gefälliges Bild vorhanden sein, das die sinnliche Erkenntniss als solche erfreut.

Es dürfte nun zuerst mancher, der sich mit Interesse theologischen oder auch philosophischen Studien hingegeben hat, als einschränkenden Gegenbeweis die eigene Erinnerung aufweisen können, dass er manchmal in seinem wissenschaftlichen Studium innegehalten hat, während ihm ein leises „wie schön!" auf die Lippen kam. Damit bleibt aber allerdings bestehen, dass die Wissenschaft im ganzen betrachtet die Darstellung der Schönheit nicht zum Gegenstande hat. Doch warum? Weil zuerst die wissenschaftliche Behandlung nicht die nöthige Musse für eine eigentliche Betrachtung des schönen Gegenstandes lässt. So wird ja auch dem Botaniker

der Genuss an seinem sinnlich schönen Object arg beeinträchtigt, indem er es vielfach vorzieht, den schönen Gegenstand seines Forschens seinem Herbarium einzufügen und weiterzuwandern, als betrachtend vor demselben zu verweilen.

Ferner ist aber hier eine doppelte Klarheit geistiger Erkenntniss zu unterscheiden. Es gibt eine Klarheit der Unterscheidung, welche durch gegenseitige Abgrenzung der Begriffe und ihrer Bestandtheile, durch Definitionen, Eintheilungen u. dgl. gegeben ist; und eine Klarheit der Anschaulichkeit. Letztere ist im eigentlichsten Wortsinn bei jenen Dingen vorhanden, die sich zugleich unseren Sinnen unterbreiten; in weiterer Bedeutung auch bei übersinnlichen Objecten, wenn sie in analoger Weise vor dem Geiste stehen, wie das Sinnesobject vor dem Auge. Das wird vor allem dann geschehen, wenn der Geist einigermaassen durch Analogien und andere Gegenüberstellungen mit materiellen Dingen sein übersinnliches Object beleuchten kann. Das kann aber in so unscheinbarer Weise geschehen, dass, wie wir oben ausführten, von einem wohlthuenden Eindruck in der Einbildung keine Rede sein kann. Es kann demnach diese Anschaulichkeit und besonders ein höherer Grad derselben nur so lange andauern, als die gleichzeitige Sinnesthätigkeit fortdauert, ganz ähnlich, wie die durch Mitthätigkeit des sinnlichen Strebens bedingte höhere Willensenergie nur so lange andauert, als jenes Vermögen mitschwingt. Erstere Art geistiger Klarheit nun ist vorzüglich der Wissenschaft eigen, obwohl auch die zweite für sie von hoher Bedeutung ist. Diese zweite Art jedoch, welche Klarheit in vollerem Sinne ist und ganz anders als jene das Strebevermögen anregt, ist vorzüglich die, welche zum Genuss der Schönheit erfordert wird. Es wird das aus dem zweiten Theil unserer Erörterung mehr ersichtlich werden. Dass uns also vielfach die Wissenschaft nicht den Genuss der Schönheit verschafft, liegt darin, dass sie meistens nicht jene Anschaulichkeit oder auch nur Ruhe gibt, die zum geistigen Schönheitsgenuss nothwendig ist; nicht aber nothwendig darin, dass auch der Sinn dabei Befriedigung finden muss. Im höchsten Grade findet sich diese Anschaulichkeit übersinnlicher Schönheit in der Kunst. Uebrigens übt die Kunst durch Einkleidung des geistigen Inhaltes in sinnliche Form deshalb einen solchen Zauber aus, weil auch das sinnlich Schöne dem Geiste gefällt, noch mehr aber, weil er so oft mit Staunen den wunderbaren Zusammenhang der sinnlichen und der übersinnlichen Ordnung anstaunt und den Verstand zugleich, der ihn gefunden — man

denke an gothische Dome, an die tiefsinnigen Symbole und Ceremonien der Kirche —, welcher Zusammenhang ein Wiederschein der höchsten göttlichen Einheit ist, in welcher alle Ordnungen des Seins zu vollster Einheit und Durchdringung zusammenströmen.

12. Wir glauben also mit Recht bei unserer Einschränkung des sinnlichen Charakters der Schönheit stehen bleiben zu können. Dass wir die Bedeutung sinnlicher Erkenntniss für die Wahrnehmung der Schönheit nicht verkennen, und ebensowenig eine Theilnahme des sinnlichen Strebens am Schönheitsgenuss, brauchen wir nicht zu wiederholen. Unsere Absicht war nur, den Charakter dieser Betheiligung genauer dahin zu bestimmen, dass der Sinn zur Vermittelung geistiger Anschauung mithelfe, nicht aber selbst die Schönheit erkenne, dass die Wahrnehmung schöner Gegenstände zwar oft einen angenehmen sinnlichen Gefühlston erregen kann, dass aber eigentlicher Genuss am Schönen nur vom Geiste überströmen kann. Ferner sollte betont werden, dass der sinnliche Charakter der für uns bestimmten Schönheit nicht so gesteigert werden könne, sondern ein höchst einfacher sein kann, soll nicht ein grosser Theil eigentlicher Schönheit ausgeschlossen sein. Es könnte scheinen, dass die Anerkennung der zuerst vorgebrachten principiellen Aufstellungen keine bedeutende Schwierigkeit bereiten, und nur wegen des letzten Punktes Meinungsdifferenz herrschen könne. Umso leichter dürfte dann die Ausgleichung anscheinend gegensätzlicher Anschauungen zu erzielen sein. Wir unsererseits möchten die Betheiligung der sinnlichen Vermögen dem Rahmen vergleichen, der das Bild der Schönheit, welches im Geiste sich spiegelt, umgibt. Oft wird er breiter und ansehnlicher sein, oft wird es sich wie ein grüner Kranz um dieses Bild herumlegen; doch es bleibt immer nur der Rahmen, frische Umsäumung, welche die edleren Züge des Bildes selbst nicht trägt. Dieses ist von der Hand des Geistes gezeichnet, oft in hellen, satten Farben, oft ohne diese, aber dann umso feiner und kunstvoller, wenn die Schönheit nämlich aus höheren Regionen sich wiederspiegelt. Dann tritt auch die farbenhelle Umrahmung zurück; in sehr schlichter sinnlicher Fassung treten nur die geistigen Züge der übersinnlichen Welt dem erfreuten Menschengeiste entgegen, der, wenn auch auf den unteren Stufen der geistigen Ordnung stehend, doch das Kind einer höheren Welt ist, und so zu Höhen sich erheben kann, wohin die dienende Sinnlichkeit ihm nicht zu folgen vermag.

(Schluss folgt.)

Die erkenntnisstheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius.

Von Dr. Jos. Geyser in Bonn.

(Schluss.)

3. Die Gewissheit der Existenz Gottes.

Ein Lichtstrahl ist in die allgemeine Nacht des Zweifels gefallen. Ich existire, das ist absolut gewiss. Doch wie lässt sich von dieser Erkenntniss aus auch in anderen Wahrheiten zur Gewissheit gelangen? Der Weg, den Cartesius zu diesem Zwecke einschlägt, ist ihm durch den Hauptgrund seines Zweifels, die Ungewissheit seines Ursprunges, vorgezeichnet.

Ich muss mir, so etwa beginnt Cartesius, zuerst darüber Gewissheit zu verschaffen suchen, dass es Gott ist, der meine Natur geschaffen und sie nicht so eingerichtet hat, dass ich mich auch in dem täusche, was ich ganz klar und distinct zu erkennen glaube. Ich schaue darum wieder in mich und entdecke in mir eine grosse Anzahl von Ideen. „Was nun die Ideen betrifft, so können dieselben, wenn sie einzeln für sich betrachtet werden und ich sie nicht auf irgend etwas beziehe, nicht im eigentlichen Sinne falsch sein; denn ob ich mir eine Ziege oder eine Chimäre vorstelle, es ist nicht weniger wahr, dass ich mir die eine, als dass ich mir die andere vorstelle.“ [1])

Eine Täuschung kann nur im Urtheil eintreten; der häufigste Fall einer Täuschung ist aber der, „dass ich von Ideen, die in mir sind, urtheile, sie seien gewissen Dingen ausser mir ähnlich oder conform.“ [2])

Ehe Cartesius von hier weiterschreitet, macht er hinsichtlich der Urtheile einen wichtigen Unterschied. Eine erste Klasse von Urtheilen gibt es, zu denen wir angetrieben werden „spontaneo quodam impetu“, z. B. zum Glauben an die Körperwelt. In diesen Urtheilen ist ein Irrthum möglich. Zweitens geschieht es aber auch, „dass mir durch ein gewisses natürliches Licht etwas als wahr gezeigt wird.“ [3]) Dazu

[1]) *Med.* III. — [2]) Ib. — [3]) „lumine aliquo naturali mihi ostendi esse verum.“ Ib.

bemerkt Cartesius: „Diese beiden Urtheile unterscheiden sich sehr; denn, was mir durch das natürliche Licht gezeigt wird, das kann in keiner Weise zweifelhaft sein, weil es kein anderes Vermögen geben kann, dem ich in gleicher Weise vertrauen könnte wie diesem Lichte.“[1]) Diese Worte sind in mannigfacher Hinsicht sehr bemerkenswerth. Was zunächst ihre Stellung im System des Cartesius angeht, so leuchtet die schon erwähnte Inconsequenz des *lumen naturale* ohne weiteres ein. Da nach der ausdrücklichen und oft wiederholten Lehre des Cartesius der Ursprung und die Aussprüche unserer Natur so lange zweifelhaft sind, bis Gewissheit darüber geworden ist, dass Gott unsere Natur geschaffen und infolge seiner Wahrhaftigkeit eine Täuschung derselben in den evidenten Erkenntnissen nicht zulassen kann, so sind logischer Weise alle durch das *lumen naturale* evidenten Urtheile oder Principien einstweilen noch zweifelhaft und darum noch unfähig, als Prämissen in unseren Schlüssen zu dienen. Damit fällt der ganze Beweis vom Dasein Gottes, den Cartesius mit Hilfe des *lumen naturale* zu führen unternimmt, in sich zusammen. Was aber die historische Würdigung des in Frage stehenden cartesianischen Satzes angeht, so erkennt man, dass er eine nicht ganz genaue Wiedergabe einer Lehre der aristotelischen Philosophie ist. Cartesius, der sich völlig von der Scholastik frei gemacht zu haben glaubte, hatte dies in Wirklichkeit nicht vermocht, sondern zahlte ihr mehr als einmal seinen Tribut. Für die aristotelische Erkenntnisstheorie hat aber schliesslich die in dem Satz des Cartesius ausgesprochene Lehre, dass wir den auf das *lumen naturale* zurückgehenden Urtheilen unbedingt vertrauen müssten, fundamentale Bedeutung. In der That: über unsere Natur können wir so wenig hinausgehen, wie unser Auge aus sich heraustreten kann, um sich selbst zu betrachten. Die für unsere Natur evidenten Wahrheiten sind darum das absolut letzte Mittel für die Beurtheilung unserer Erkenntnisse überhaupt. Wollten wir ihnen nicht mehr vertrauen, so wäre nothwendig jeder allgemeine Urtheilssatz zweifelhaft, und wäre mithin jedes eigentliche Wissen unmöglich. Aber es ist doch dieser Grund, den Cartesius hier im Auge hat, nicht der einzige und auch nicht der eigentliche für die absolute Gewissheit der Urtheile des *lumen naturale*. Der eigentliche Grund liegt vielmehr darin, dass dasjenige, was uns diesen Urtheilen

[1]) Ib.

zuzustimmen nöthigt, überhaupt nicht sowohl unsere Naturanlage ist, als vielmehr das Object selbst, welches den Inhalt der betreffenden Urtheile bildet; z. B. nöthigt uns der Begriff des Ganzen selbst zu dem Urtheil: das Ganze ist grösser als der Theil. Diese Urtheile, welche die Scholastik dem *lumen naturale* zuschreibt, sind darum nicht nur für uns (subjectiv), sondern für jeden denkbaren Intellect oder schlechthin (objectiv) gewiss. Die gegentheilige Lehre ist für den sog. Subjectivismus charakteristisch; dieser kennt keine objective Denknothwendigkeit. So viel sei zur objectiven Kritik des fraglichen Satzes eingeschaltet.

Die Ideen, die ich in mir finde, so fährt Cartesius fort, müssen in einer zweifachen Hinsicht betrachtet werden: 1) als Acte meines Geistes; 2) als Repräsentanten eines bestimmten Inhaltes. In erster Hinsicht sind die Ideen nicht verschieden, wohl aber in zweiter. So sind zweifellos die Ideen, welche mir Substanzen vergegenwärtigen, „etwas Grösseres" als die Ideen von Accidentien. Unter den Ideen der Substanzen ist hinwiederum die vollkommenste die, welche mir den ewigen, unendlichen Gott darbietet. Es enthalten demnach die einen Ideen, zwar nicht in ihrer physischen Realität, aber doch in dem, was sie vorstellen, mehr Realität als die anderen [1]).

„Nun ist es aber durch das natürliche Licht offenbar, dass in der totalen Wirkursache zum mindesten ebensoviel enthalten sein muss als in der Wirkung dieser Ursache; denn, frage ich, woher könnte die Wirkung ihre Wirklichkeit nehmen, wenn nicht von der Ursache? Wie aber könnte ihr diese von der Ursache gegeben werden, wenn letztere dieselbe nicht besässe? Daraus aber folgt, dass weder etwas aus nichts gemacht werden kann, noch auch das Vollkommenere d. i. das, was mehr Wirklichkeit in sich enthält, von dem, was weniger hat." [2])

Diese Sätze lassen erkennen, dass Cartesius bezüglich des Ursachgesetzes nicht von Zweifeln beunruhigt wird. Das ist eine um so grössere Lücke in seiner „Methode", als der Begriff und das Gesetz der Causalität nicht geringen Schwierigkeiten unterliegt.

Mit Benützung des Ursachgesetzes schliesst Cartesius aus seinen Prämissen so weiter: Folglich müssen die realen Ursachen unserer Ideen zum mindesten ebensoviel an realer Wirklichkeit besitzen, als ihre Wirkungen, eben die Ideen, an objectiver oder vorgestellter. Darum ist zu folgern:

„Es ist mir also durch das natürliche Licht klar, dass die Ideen in mir gleichsam gewisse Bilder sind, die zwar leicht von der Vollkommenheit der Dinge, von denen sie entnommen sind, abfallen können, die aber nichts Grösseres

---

[1]) „plus realitatis obiectivae in se continent." *Med.* III. Vgl. *Princ. phil.* I, 17. Die Ideen sind also nicht subjectiv, sondern objectiv verschieden. — [2]) *Med.* III.

noch Vollkommneres zu besitzen fähig sind!" „Aber, was folgere ich schliesslich daraus? Dass, wenn die vorgestellte Wirklichkeit (realitas obiectiva) einer meiner Ideen so gross ist, dass sie weder *formaliter* noch *eminenter* in mir wirklich existirt, und ich selbst also die Ursache derselben nicht sein kann, dass dann geschlossen werden muss, dass ich nicht allein in der Welt existire, sondern auch ein anderes Ding existirt, welches die Ursache dieser Idee ist." [1])

Eine solche Idee aber besitzen wir in der Idee Gottes.

„Nun aber verstehe ich unter dem Namen Gottes eine gewisse Substanz, die unendlich, unabhängig, im höchsten Grade einsichtig und mächtig ist, von der sowohl ich, als alles Andere, was immer existirt, wenn es derartiges gibt [2]), geschaffen ist. Dieses aber ist fürwahr alles so, dass je mehr ich darauf achte, es um so weniger mir allein entsprungen sein zu können scheint. Also ist dem Vorausgeschickten zufolge nothwendig zu schliessen, dass Gott existirt." [3])

Man kann dem ausgeführten Beweisgange des Cartesius die innere, logische Folgerichtigkeit nicht absprechen, wenn eine Voraussetzung zutrifft: nämlich wenn wirklich die von uns besessene Idee Gottes derartig ist, dass sie von uns nicht mittelst unserer sonstigen Ideen gebildet werden kann. Trifft aber diese Voraussetzung zu? Cartesius ist dieser Meinung; denn, behauptet er, wir haben von Gott den positiven Begriff einer unendlichen Substanz, welcher, da wir selbst nur eine endliche Substanz sind, aus uns nicht entsprungen sein kann. — Die aristotelische Philosophie lehrt anders; sie erklärt, dass wir von Gott keine positive, sondern nur eine negative Idee besitzen, insofern wir sämmtliche Attribute Gottes nicht anders erkennen als durch die Negation der uns in sich bekannten endlichen Eigenschaften der Dinge; man dürfe sich, warnt sie, durch positive Worte nicht täuschen lassen. Wer auf seinen Gottesbegriff und auf die Art und Weise, wie er denselben langsam bildet und vervollkommnet, genauer achtet, wird in diesem Punkte unzweifelhaft der Scholastik recht geben. Ist aber unsere Idee Gottes keine eigentliche oder positive, sondern eine negative und analoge, so ist damit sofort der cartesianischen Beweisführung der Boden entzogen. Das hat Cartesius auch gefühlt und darum schreibt er:

„Ich darf nicht glauben, ich nähme das Unendliche nicht durch eine wahre

---

[1]) *Med.* III. Vgl. *Princ. phil.* I, 18. — [2]) Man beachte, dass für Cartesius zunächst nur die Existenz eines einzigen Dinges, nämlich seiner selbst, gewiss ist. Von ihr aus versucht er jetzt die Existenz auch eines zweiten Dinges in der Welt, Gottes, gewiss zu machen. Erst dann glaubt er auch die Existenz der übrigen Aussenwelt ableiten zu können. Das ist nach Cartesius die „richtige Ordnung des Philosophirens". — [3]) *Medit.* III. *Princ. phil.* I, 18.

Idee, sondern durch eine Verneinung des Endlichen wahr[1]); wie ich die Ruhe und Finsterniss durch Verneinung der Bewegung und des Lichtes erkenne; denn im Gegentheil sehe ich deutlich ein, dass in der unendlichen Substanz mehr Wirklichkeit als in der endlichen vorhanden sei, und dass folglich die Erkenntniss des Unendlichen, d. i. Gottes, gewissermaassen früher in mir sei als die Erkenntniss des Endlichen, d. i. meiner selbst; denn in welcher Weise würde ich erkennen können, dass ich zweifle und wünsche, d. i. dass mir etwas fehlt, und ich nicht ganz vollkommen bin, wenn nicht die Idee eines vollkommenen Seienden in mir wäre, durch deren Vergleich ich meine eigenen Mängel erkännte?" [2])

Dass dieses Argument in keiner Weise schliesst, braucht nur erwähnt zu werden. Auch dürfte deutlich sein, dass zwischen diesem Satze des Cartesius und den Ansichten des späteren sog. Ontologismus kaum ein Unterschied vorhanden ist. Mit der Behauptung, wir besässen eine positive[3]) Idee des Unendlichen, ist naturgemäss die andere Lehre verbunden, dass die Idee Gottes in uns eine *idea innata* oder *ingenita* sei[4]). Dass aber selbst diese Eigenschaft unserer Gottesidee, uns angeboren zu sein, nicht *eo ipso* das wirkliche Dasein Gottes verbürgt, liegt in den cartesianischen Principien; denn es handelt sich gerade um die Untersuchung, ob nicht irgend ein mächtiger Betrüger uns mit dieser Idee ausgestattet habe, um unser Denken auf Irrwege zu führen.

Die Schwäche des ersten Gottesbeweises konnte Cartesius nicht ganz entgehen; er sucht darum, wieder mit Hilfe gewisser Principien des *lumen naturale*, bei einem zweiten Beweis Unterstützung. Dieser Beweis lautet so:

„Es ist noch zu fragen, von wem wir selbst sind, die wir in uns die Idee der höchsten Vollkommenheit Gottes besitzen. Denn sicher ist es durch das natürliche Licht wohlbekannt, dass jenes Ding, welches etwas Vollkommneres erkennt; als es selbst ist, nicht von sich sein kann, weil es sich selbst alle jene Vollkommenheit gegeben hätte, deren Idee es in sich besitzt; und dass es folglich von niemand sein könne, der nicht alle diese Vollkommenheiten zu eigen habe, d. h. dass es nicht von Gott sei." [5])

In diesem Beweis geht Cartesius von der Frage nach unserem Ursprung aus. Dieser könne, meint er, nicht wir selbst sein, denn thatsächlich ist unsere Realität nur eine endliche, und ist sie ebendarum dazu unfähig, die in uns vorhandene Idee Gottes zu erzeugen. Dieser Beweis ist, wie man sieht, dem vorigen nahe verwandt, indem

[1]) „Nec putare debeo, me non percipere infinitum per veram ideam, sed tantum per negationem finiti." — [2]) *Med.* III. — [3]) Es mag noch bemerkt werden, dass Cartesius seine Behauptung insofern milderte, als er sagte, unsere Idee Gottes sei zwar eine „wahre", d. h. positive, aber doch keine comprehensive; denn das Unendliche könne vom Endlichen nicht umfasst werden. *Princ. phil.* I, 19. — [4]) *Med.* III; *Princ. phil.* I, 22. — [5]) *Princ. phil.* I, 20.

er die unhaltbare Voraussetzung mit ihm theilt, dass wir einen adäquaten Begriff Gottes besässen. Cartesius zieht aber noch ein zweites Moment für diesen Beweis herbei. Meine Existenz, sagt er, dauert in der Zeit und lässt sich mithin in einzelne successive Zeittheilchen zerlegen.

„Daraus aber, dass ich ein wenig vorher existirte, folgt nicht, dass ich auch jetzt existiren muss, wenn nicht eine Ursache mich gleichsam von neuem für diesen Augenblick schafft, d. h. mich erhält. Wer nämlich auf die Dauer der Dinge achtet, erkennt, dass es völlig derselben Kraft und Thätigkeit bedarf, um ein Ding in den einzelnen Momenten seiner Dauer zu erhalten, wie sie nöthig ist, es zu schaffen, wenn es nicht existirt. Es ist darum dieser Satz, dass die Erhaltung nur begrifflich von der Schöpfung verschieden sei, auch einer von denen, welche durch das natürliche Licht feststehen.“ [1])

Hier wiederholt Cartesius eine alte Lehre der scholastischen Metaphysik, die, so wahr sie auch an sich sein mag, doch unmöglich für Cartesius bei seiner Methode gewiss sein durfte. Unter Voraussetzung dieser Lehre verläuft aber der weitere Beweis so: Hätte ich mich nun selbst hervorgebracht, so müsste ich auch die Kraft besitzen, mich zu erhalten. Von einer solchen kann ich aber nichts in mir finden. Also hänge ich von einem anderen Dinge ab. Meine Eltern können diese Ursache meines Daseins auch nicht sein; denn sie können mir nicht meinen Geist geben, „sondern sie haben nur gewisse Dispositionen in jene Materie gelegt, von der ich urtheile, dass ich in ihr wohne.“ Also „ist entschieden zu schliessen, dass aus dem Umstande allein, dass ich existire und in mir eine gewisse Idee des vollkommensten Seienden, d. i. Gottes, besitze, aufs bestimmteste bewiesen wird, dass auch Gott existirt.“ Diese Idee Gottes ist mir darum von Gott gleichsam als Signatur angeboren worden, welche der Künstler seinem Werke einprägt [2]). Aehnlich lautet die Folgerung in den „Principien“:

„Wir erkennen leicht, dass es in uns keine Kraft gibt, durch welche wir uns selbst erhalten, und dass jener, in dem eine so grosse Kraft ist, dass er uns, die wir von ihm verschieden sind, erhält, um so mehr auch sich selbst erhält, oder besser keiner Erhaltung irgend welcher Art bedarf, und kurz Gott selbst ist.“ [3])

Wenn wir von der Methode des Cartesius absehen, so ist diesem Argument nicht jede Beweiskraft abzusprechen. Es ist nämlich eine specielle Form des alten kosmologischen Argumentes, indem es aus der Contingenz unserer Natur darauf schliesst, dass unsere Existenz verursacht sei, und dass man in der Reihe der Ursachen schliesslich zu einer ersten, unverursachten Ursache kommen müsse. Bei Cartesius zeigt dieser Beweisgang allerdings nicht unerhebliche Lücken.

[1]) *Medit.* III. *Princ. phil.* I, 21. — [2]) *Med.* III. — [3]) *Princ. phil.* I, 21.

Der dritte Beweis des Cartesius für das Dasein Gottes ist derjenige, der zu einer gewissen Berühmtheit in der Geschichte der neueren Philosophie gelangt ist. Es ist nun bemerkenswerth, dass dieser Beweis, den Cartesius in seiner ersten Schrift, den „Meditationen", an dritter Stelle führt, in den „Principien", dem reiferen Werke, an erster Stelle erscheint. Es hat dieser Unterschied für die erkenntnisstheoretische Methode des Cartesius eine grosse Bedeutung.

Die beiden ausgeführten Beweise haben die Gewissheit des Ursachgesetzes zur undispensirbaren Voraussetzung. Dieses Gesetz wird von uns für evident gehalten. Aber

„unser Geist kann nicht von vornherein wissen, ob er nicht als eine solche Natur geschaffen sei, dass er sich auch in dem, was ihm ganz evident erscheint, täusche", und sieht darum ein, „dass er auch daran begründete Zweifel hege und nicht eher irgend ein sicheres Wissen haben könne, als bis er den Urheber seines Ursprunges erkannt habe." [1])

Cartesius macht sich folglich eines offenbaren Cirkels schuldig, indem er in den beiden Gottesbeweisen nicht, wie er seiner Methode zufolge thun müsste, aus der Existenz Gottes auf die Gewissheit des Ursachgesetzes, sondern umgekehrt aus dem Ursachgesetz auf die Existenz Gottes zu schliessen sucht. Vor diesem logischen Fehler vermag sich nun aber die cartesianische Philosophie in dem Falle zu hüten, dass es ihr gelänge, ohne Benützung der evidenten Wahrheiten (Urtheile), also vermittelst der blosen Begriffe, das Dasein Gottes gewiss zu machen. Freilich, ohne jede Inconsequenz geht auch dies nicht; denn auch so kann die cartesianische Philosophie keinen Schritt in ihrem Beweisgange voransetzen, ohne dass ihr das *principium contradictionis* gewiss wäre; das dürfte für sie aber nach ihren subjectiven Principien streng genommen nicht der Fall sein. Noch mehr: Das sog. ontologische Argument des Cartesius schöpft seine Beweiskraft aus einem ganz bestimmten Inhalt der Gottesidee, nämlich aus dem Begriff der nothwendigen Existenz Gottes. Aber, woher hat Cartesius die Gewissheit, dass die Verbindung der beiden Begriffe „Gott" oder „vollkommenstes Wesen" und „nothwendige Existenz" eine richtige ist? Musste er nicht seinen Principien zufolge auch hierin mit der Möglichkeit einer Täuschung durch einen Dämon rechnen, bis er das Dasein Gottes und seinen Ursprung von diesem erkannt hatte? Zweifellos; aber dennoch ist die Gewissheit, dass dieser Gottesbegriff richtig sei, das

[1]) *Princ. phil.* I, 13.

Fundament des ontologischen Beweises des Cartesius. Und diese Gewissheit wird von Cartesius in den „Principien“ stillschweigend vorausgesetzt. Auf diese trifft darum auch der Vorwurf zu, den später Leibniz gegen das ontologische Argument des Cartesius erhob, dass es nämlich die innere Möglichkeit dieses Begriffes vorausgesetzt, aber nicht dargethan habe.

In den „Meditationen“ ist das Verhältniss ein anderes. Die beiden ausgeführten Beweise haben Cartesius die Gewissheit gegeben, dass ein unendlich vollkommener Gott thatsächlich existirt. Im Vertrauen auf die so gewährleistete Gewissheit beweist Cartesius dann ohne Verzug weiter, dass Gott, der uns geschaffen, absolut wahrhaft sei und folglich zum mindesten dies nicht zulassen könne, dass wir uns auch in dem täuschten, was wir sehr klar und distinct erkännten. Mithin ist nun, so folgert Cartesius weiter, dieses Princip absolut gewiss: Alles dasjenige ist wahr, wovon ich eine klare und distincte Erkenntniss habe. Nun erst geht Cartesius in den „Meditationen“, gestützt auf dieses von ihm vermeintlich als gewiss dargethane allgemeine Princip, dazu über, noch einen dritten, den apriorischen Gottesbeweis zu führen; denn er schreibt ausdrücklich: „Wenn nun aber daraus allein, dass ich die Idee eines Dinges aus meinen Gedanken entnehmen kann, folgt, dass alles dasjenige, dessen Zugehörigkeit zu jenem Dinge ich klar und deutlich erkenne, wirklich zu demselben gehört, kann dann etwa daraus auch ein Beweis entnommen werden, wodurch die Existenz Gottes bewiesen wird?[1]) Diese Frage bejaht Cartesius alsdann und führt das ontologische Argument aus. Auf dem subjectiven Standpunkt des Cartesius ist dadurch das Fundament des dritten Gottesbeweises für gesichert zu halten. Dies trifft aber nur für die Darstellung in den „Meditationen“ zu. In den „Principien“ ist die Reihenfolge der Gottesbeweise umgekehrt, und steht darum dort das ontologische Argument ohne jedes Fundament da. Folglich sind beide Darstellungen logisch inconsequent, nur liegt die Inconsequenz an anderer Stelle. In den „Meditationen“ liegt sie in der unbegründeten Voraussetzung, dass das Ursachgesetz gewiss sei, in den „Principien“ hingegen in der ebenso unbegründeten Voraussetzung, dass die Verbindung der Begriffe „Gott“ oder „vollkommenstes Wesen“ und „nothwendige Existenz“ der Wahrheit entspreche. So sind beständige Inconsequenzen und Cirkelschlüsse das Charakteristicum der Erkenntnisstheorie des Cartesius.

[1]) *Med.* V.

Ueber das ontologische Argument selbst können wir kürzer hinweggehen. Es lautet so:

„Indem unser Geist dann erwägt, dass sich unter seinen verschiedenen Ideen auch die Idee eines allervollkommensten Seienden befindet . . ., erkennt er in ihr selbst die Existenz als eine solche an (*agnoscit*), die nicht nur möglich und contingent ist, wie in den Ideen aller andern von ihm distinct wahrgenommenen Dinge, sondern völlig nothwendig und ewig. Und wie er beispielsweise aus der Erkenntniss, in der Idee eines Dreiecks sei nothwendig enthalten, dass die drei Winkel desselben zwei Rechte betragen, sich völlig überzeugt, dass das Dreieck drei Winkel besitzt, deren Summe gleich zwei Rechten ist, so muss er daraus allein, dass er einsieht, die nothwendige und ewige Existenz sei in der Idee des allervollkommensten Seienden enthalten, durchaus schliessen, dass das allervollkommenste Seiende wirklich existire." [1])

Wenn wir das ausgeführte Argument kritisch zergliedern, so ist zunächst eines zuzugeben. Wenn es wahr ist, dass zur Idee Gottes der Begriff der nothwendigen Existenz gehört, so können wir uns nicht ohne logischen Widerspruch Gott als nicht-existirend denken; denn es ist ein evidenter Widerspruch *in terminis,* wollte man auf der einen Seite dessen gewiss sein, dass es zum Begriff des allervollkommensten oder göttlichen Wesens gehöre, dass es nothwendige Existenz besitze, d. h. nicht nicht-existiren könne, und wollte man zugleich auf der anderen Seite dennoch aussagen, dieses Wesen existire thatsächlich nicht. Wäre letzteres der Fall, so würde eben das Existiren überhaupt nicht zum Begriff des göttlichen Wesens gehören, und käme es mithin gar nicht in Frage, ob das Existiren ein contingentes oder ein nothwendiges sei. Mithin liegt beim ontologischen Argument das über Richtigkeit oder Unrichtigkeit entscheidende Moment wesentlich in der Frage: Ist es gewiss, dass der Begriff Gottes als eines nothwendig Seienden richtig ist, und woher haben wir diese Gewissheit? Nach Cartesius nun besitzen wir diese Gewissheit rein aus unseren Begriffen selbst. Doch nicht so, als ob sich die Wirklichkeit nach unseren Begriffen richtete.

Cartesius erhebt gegen sich selbst den Einwand:

„Mein Denken legt den Dingen keine Nothwendigkeit auf.[2]) Wie man sich darum ein geflügeltes Pferd vorstellen kann, wenn auch kein Pferd wirklich Flügel besitzt, so kann ich auch vielleicht Gott das Existiren zuschreiben *(existentiam affingere),* obgleich kein Gott existirt."

Dieser Einwand ist sehr gewichtig. Wie löst ihn Cartesius?

„Hier ist ein Sophisma verborgen . . . . Daraus, dass ich mir Gott nicht anders als existirend denken kann, folgt, dass das Existiren von Gott unab-

[1]) *Princ. phil.* I, 14. — [2]) „nullam necessitatem cogitatio mea rebus imponit."

trennbar ist, und Gott folglich existirt; dies folgt nicht, weil mein Denken dies (das Existiren Gottes) bewirkte oder irgend welche Nothwendigkeit irgend einem Dinge auferlegte, sondern umgekehrt, weil die Nothwendigkeit der Sache selbst, nämlich die Existenz Gottes, mich dies zu denken bestimmt. Denn es steht mir nicht frei, Gott ohne Existenz (d. h. das allervollkommenste Seiende ohne die höchste Vollkommenheit) zu denken, wie es jemandem wohl frei steht, sich ein Pferd mit oder ohne Flügel vorzustellen." [1])

Der Hegel'sche Satz, dass unser Gedanke die Welt schaffe, liegt Cartesius fern. Mit vollem Rechte betont er, dass die Dinge nicht darum existiren, weil wir sie denken, sondern dass umgekehrt unser Denken die abhängige Grösse sei. Davon macht nach dem eigenen Geständniss des Cartesius auch Gott keine Ausnahme. Nicht darum existirt Gott, weil wir denken, er existire, sondern weil Gott existirt, darum können wir nicht denken, er existire nicht. Soweit ist alles vortrefflich. Doch nun fragen wir: Woher wissen wir, dass Gott existirt? oder wodurch wird unser Denken genöthigt, Gott als existirend zu denken? Ist der unser Denken nöthigende Factor der reale Gott selbst oder nicht? Wir sind z. B. überzeugt, dass die Schweizer Berge existiren. Warum sind wir davon überzeugt? Weil es unserem Denken nicht logisch frei steht, zu denken, sie existirten oder sie existirten nicht; wir müssen denken, dass sie existiren, und sind ebendarum von ihrer Existenz überzeugt. Warum aber müssen wir dies denken? Darum, weil die realen Berge auf dem Wege der Sinneswahrnehmung sich uns aufnöthigen. Dass aber ein fliegendes Pferd nicht wirklich existirt, davon überzeugt uns die Thatsache, dass es unsere eigene Freiheit ist, welche die entsprechende Vorstellung in uns hervorruft. Fragen wir demnach wieder, wodurch es uns aufgenöthigt wird, zu denken, dass Gott existirt. Die aristotelische Philosophie beantwortet diese Frage dahin, dass es die reale Existenz der contingenten Dinge um uns her sei, welche uns auf ein unverursachtes und nothwendig seiendes Ding als letzte genügende Ursache der Weltdinge logisch verweise. Dieser Schluss stützt sich mithin auf die Erfahrung, oder auf die realen Wirkungen der ersten Ursache. Anders bei Cartesius. Den Grund, der ihn nöthigt, die Existenz Gottes zu behaupten, erblickt Cartesius in einem logischen Begriff, dem des nothwendigen Seienden. Was nöthigt aber Cartesius, sich diesen Begriff zu bilden? Nicht eine äussere Erfahrung, wie in der aristotelischen Philosophie, sondern wiederum ein logischer Begriff, derjenige des allervollkommensten Seienden. Wäre es nun

[1]) *Medit.* V. Vgl. *Princ. phil.* I, 15.

wirklich wahr, dass aus dem Begriff eines allervollkommensten Wesens dessen nothwendige Existenz sich logisch ergäbe, was folgte dann daraus? Doch eben dies, dass wir fragen müssten, woher denn dieser Begriff des allervollkommensten Wesens stamme. Wird er uns objectiv aufgenöthigt, oder von unserer Denkfreiheit gebildet? Im letzteren Falle haben wir keine Gewähr seiner Geltung, so wenig wie wir dadurch, dass wir uns kraft unserer Denkfreiheit auf dem Mars Bewohner denken können, eine Gewähr dafür haben, dass dieselben dort wirklich existiren oder nicht existiren. Wird uns aber umgekehrt der Begriff des allervollkommensten Wesens objectiv aufgenöthigt, so geschieht dies entweder durch unmittelbare Anschauung dieses Seienden oder durch mittelbaren Rückschluss auf sein Dasein aus dem Dasein realer Wirkungen desselben. Keine von beiden Möglichkeiten aber behauptet Cartesius. Das ontologische Argument des Cartesius ist mithin selbst unter der Voraussetzung ungenügend, dass der Begriff des allervollkommensten Wesens denjenigen des nothwendigen Seienden einschliesse. In Wirklichkeit trifft aber auch diese Voraussetzung keineswegs ohne weiteres zu. Freilich, wenn man unlogischerweise von vornherein mit dem Begriff des allervollkommensten Wesens den Gedanken eines realen oder thatsächlich existirenden Wesens verbände, so folgte daraus logisch der weitere Begriff, dass diese Existenz eine nothwendige und keine contingente sei. Macht man aber diese willkürliche Voraussetzung nicht, so hat der Begriff der nothwendigen Existenz mit dem Begriff des allervollkommensten Wesens höchstens eine hypothetische Verbindung. Man ist dann nämlich logisch berechtigt, zu sagen: Wenn dem Begriff eines allervollkommensten Wesens, den ich mir gebildet habe, ein reales Ding ausser mir entspricht, dann kann seine Existenz keine contingente, sondern nur eine nothwendige sein. So lange ich aber nicht anderswoher weiss, dass ein solches Wesen wirklich existirt, habe ich auch kein Recht, mit Gewissheit anzunehmen, dass der Begriff eines allervollkommensten Wesens, dessen Existenz eine nothwendige ist, ein richtiger, und nicht vielmehr ein innerlich widerspruchsvoller sei. Leibniz, der diese Schwäche erkannte, wollte ihr durch den Nachweis zu Hilfe kommen, dass der Begriff des unendlichen, nothwendigen Seienden nicht widerspruchsvoll sei. Wäre ihm dies gelungen, so hätte er das ontologische Argument gerettet. Es ist ihm aber nicht gelungen; denn er übersah, dass es ein gewaltiger Unterschied ist, in einem Begriff keinen inneren Widerspruch zu sehen (negative Erkenntniss), und einzusehen,

dass in einem Begriff kein Widerspruch enthalten sei (positive Erkenntniss). Das letztere hätte vom apriorischen Begriff des nothwendigen Seienden gezeigt werden müssen, während Leibniz *a priori* nur bis zum ersten Resultat gelangen konnte. Dieses erste Resultat, die blos negative Erkenntniss, schliesst aber logisch nicht die Möglichkeit aus, dass der Begriff thatsächlich doch vielleicht einen Widerspruch berge; denn unser Erkennen hat Grenzen und ist nicht allwissend. Zur positiven Erkenntniss aber, dass der Begriff des nothwendigen Seienden keinen Widerspruch in sich enthält, können wir erst dann gelangen, nachdem wir erkannt haben, dass eine erste, unverursachte Ursache der contingenten Weltdinge existiren müsse, und dass mithin deren eigene Existenz nur eine nothwendige sein könne; denn der Begriff eines nothwendigen Seienden setzt, soll er nicht innerlich widerspruchsvoll sein, die Existenz dieses Seienden voraus. Folglich können wir auch über die innere Möglichkeit des Begriffes eines nothwendigen Seienden nur aposteriorische Gewissheit erlangen.

4. Das oberste, allgemeine Princip des Wissens.

Sowohl die Existenz meiner selbst als auch die Existenz Gottes sind rein particuläre Thatsachen. In deren Natur liegt es aber, uns an und für sich über nichts Gewissheit zu geben als über sich selbst. Eine solche Wahrheit aber ist nicht dazu geeignet, das Fundament aller Wissenschaften zu bilden; denn jede Wissenschaft hat theils durch Deduction theils durch Induction gewonnene allgemeine Wahrheiten zum Inhalt; diesen aber kann der Natur der Sache nach nur eine allgemeine, genauer eine allgemeinste Wahrheit zur positiven Stütze dienen. Auch Cartesius ist hiervon überzeugt. Es gilt darum nunmehr für ihn, sich in den Besitz eines solchen allgemeinen Princips zu setzen. Folgen wir seinem Gedankengange.

Wir sind zur Gewissheit gekommen, dass Gott existirt und ein Wesen ist, „welches alles das in sich vereinigt, worin wir irgend eine unendliche oder durch keine Unvollkommenheit begrenzte Vollkommenheit klar erkennen können“[1]) Daraus ergibt sich unmittelbar eine weitere Einsicht:

„Zum ersten erkenne ich an, es könne nicht geschehen, dass Gott jemals mich täusche; denn in jeder Täuschung liegt etwas von Unvollkommenheit . . ., weil ohne Zweifel der Wille, zu täuschen, Bosheit oder Dummheit bezeugt und

[1]) *Princ. phil.* I, 22.

darum Gott in nichts angehen kann!“ [1]) Betrachten wir nun auf der anderen Seite uns selbst, so finden wir in uns ein Urtheilsvermögen, dessen Urheber ebenfalls Gott ist. Folglich kann dieses Urtheilsvermögen von Gott nicht so eingerichtet sein, „dass ich dann, wenn ich einen rechten Gebrauch von demselben mache, jemals irren könnte!“ [2])

Können wir uns nun im Gebrauch unseres Urtheilsvermögens niemals täuschen? Das folgt aus den Voraussetzungen nicht; denn unsere Natur ist nur eine endliche und ist darum stets wesentlich irrthumsfähig. Der Irrthum hat mithin nicht Gott zum Urheber, sondern die schlechterdings unaufhebbare Begrenztheit unserer Natur und unseres Urtheilsvermögens. Anderseits vermöchte Gott in seiner unendlichen Weisheit und Macht jeden actuellen Irrthum von uns fernzuhalten. Er thut es aber nicht. Warum nicht? Ich bekenne meine Unwissenheit, antwortet Cartesius; denn

„es ist mir hinreichend bekannt, dass Gott unzählige Dinge vermag, deren Ursachen ich nicht erkenne; und aus diesem Grunde allein meine ich, dass jene ganze Gattung der Ursachen, welche vom Zweck hergeleitet zu werden pflegt, in der Naturforschung keine Anwendung habe; denn es ist nicht ohne Vermessenheit, wenn ich glaube, die Zwecke Gottes erforschen zu können!“ [3])

Indem wir also die Frage, warum es Gott zulässt, dass wir uns irren, ungelöst lassen müssen, wenden wir uns der Natur des Irrthums selbst zu. Hierbei erkenne ich, schreibt Cartesius, dass diese Irrthümer „von zwei zu gleicher Zeit zusammentreffenden Ursachen abhängen, nämlich von meiner Erkenntnissfähigkeit und meinem Wahlvermögen oder der Freiheit des Willens!“ [4])

Um diese Lehre genauer zu verstehen, müssen wir auf einige psychologische Auffassungen des Cartesius zurückgehen. Die erste derselben haben wir zum theil bereits kennen gelernt:

„Alle Weisen des Denkens, die wir in uns erfahren, können auf zwei allgemeine Arten zurückgeführt werden. Die eine ist die Wahrnehmung (*perceptio*) oder die intellectuelle Thätigkeit; die andere aber ist das Wollen oder die Thätigkeit des Willens; denn empfinden (*sentire*), vorstellen (*imaginari*) und erkennen (*intelligere*) sind nur verschiedene Weisen des Wahrnehmens; wie auch wünschen, fliehen, behaupten, verneinen, zweifeln verschiedene Weisen des Wollens sind!“ [5])

Nach Cartesius lassen sich also alle *modi cogitandi* auf zwei höchste Arten, das Wahrnehmen und das Wollen, zurückführen; sämmt-

[1]) *Medit.* IV. — [2]) Ibid. — [3]) Ibid. Vgl. *Princ. phil.* I, 28. So kommt hinsichtlich der Bedeutung der Zweckursachen für die Naturforschung der Rationalismus des Cartesius zu derselben ablehnenden Haltung wie der Empirismus Bacon's. Dieser Punkt ist einer der wesentlichen Unterschiede zwischen der aristotelischen und der mechanischen Naturauffassung. — [4]) *Med.* VI. — [5]) *Princ. phil.* I, 32.

liche Bewusstseinsinhalte sind nur gewisse Modificationen der einen oder der anderen Art unseres Denkens. Diese beiden Arten können aber miteinander verknüpft werden; auf dieser Verknüpfung beruht das Urtheil und der Irrthum.

„Zum Urtheilen gehört zwar ein Act des Intellectes, weil wir über einen Gegenstand, den wir in keiner Weise wahrnehmen, nicht urtheilen können; aber es ist auch der Wille erforderlich, damit einem irgendwie wahrgenommenen Gegenstande unsere Zustimmung zu theil werde (*assensio praebeatur*)."[1])

Der Intellect gibt nur die Materie des Urtheils:

„Durch den Intellect allein nehme ich nur die Ideen wahr, über welche ich ein Urtheil fällen kann, und kein eigentlicher Irrthum kann im Intellect, wenn wir ihn präcis so betrachten, gefunden werden."[2])

Die Form wird dem Urtheil durch den hinzutretenden Willensact gegeben.

Zwischen Intellect und Wille besteht ein wesentlicher Unterschied. Unser Intellect ist endlich, beschränkt, unvollkommen; er ist gänzlich von der unendlichen Erkenntniss Gottes verschieden. Anders aber verhält es sich mit unserem Willen; denn während wir uns alle unsere sonstigen Eigenschaften grösser denken können, als sie sind,

„ist es der Wille oder die Entscheidungsfreiheit (*liberum arbitrium*) allein, die von mir als eine so grosse erkannt wird, dass ich nicht die Idee einer grösseren wahrnehme, . . . denn obgleich sie in Gott ohne Vergleich grösser als in mir ist — sowohl hinsichtlich der mit ihr verbundenen Erkenntniss und Macht, wodurch sie fester und wirksamer wird, als auch hinsichtlich ihres Objectes, da sie sich auf mehr Objecte erstreckt —, so scheint sie dennoch formal und präcis in sich selbst betrachtet, nicht grösser zu sein. Sie besteht nämlich nur darin, dass wir dasselbe thun oder nicht thun können, oder besser gesprochen nur darin, dass wir zur Annahme oder Ablehnung desjenigen, was uns der Intellect zu bejahen oder zu verneinen vorhält, nur in der Weise angetrieben werden (*feramur*), dass wir dabei empfinden, durch keine äussere Gewalt dazu bestimmt zu werden; denn um frei zu sein, ist es nicht nöthig, dass ich zu beiden Seiten getrieben werden könne; sondern im Gegentheil, je mehr ich zu einer Seite hinneige — sei es, weil ich in derselben den Begriff des Wahren und Guten evident erkenne, sei es, weil Gott das Innere meiner Gedanken so geordnet hat —, um so freier wähle ich sie . . . Jene Indifferenz aber, die ich erfahre, wenn kein Grund mich mehr zur einen als zur andern Seite hintreibt, ist der unterste Grad der Freiheit und zeugt nicht für ihre Vollkommenheit, sondern nur für einen Mangel oder eine Negation in der Erkenntniss; denn wenn ich stets klar erkännte, was wahr und gut ist, so würde ich niemals über das, was zu urtheilen oder zu wählen ist, Ueberlegungen anstellen; und könnte so, obwohl vollständig frei, dennoch niemals indifferent sein."[3])

[1]) *Princ. phil.* I, 34. — [2]) *Medit.* IV. — [3]) *Medit.* IV.

Diese Stelle macht uns mit wichtigen Lehren der cartesianischen Philosophie bekannt. Dahin gehört zunächst die Behauptung, dass unsere und die göttliche Willensfreiheit im Unterschied von allen anderen Eigenschaften wesentlich oder *formaliter* nicht verschieden seien. Den einzigen Unterschied findet Cartesius in etwas, was der Willensfreiheit selbst äusserlich ist; nämlich in der grösseren Erkenntniss, welche dem göttlichen Wollen voranleuchtet, und der grösseren Macht, welche dem göttlichen Wollen Geltung zu verschaffen vermag. Dann soll sich der göttliche Wille auch auf mehr Objecte erstrecken können als der unsrige. In den „Principien" schwächt Cartesius aber auch diesen Unterschied noch ab:

„Der Wille kann in gewissem Sinne unendlich genannt werden, weil wir niemals etwas erkennen, was das Object irgend eines anderen Willens oder jenes unermesslichen Willens in Gott sein könnte, worauf sich nicht auch unser Wille ausdehnte." [1])

Ganz anders lautet die Lehre der aristotelischen Metaphysik. Nach dieser besitzen weder wir noch irgend ein anderes Geschöpf irgend eine Eigenschaft, welche sich in der gleichen Weise (*univoce*, oder *formaliter*) und nicht vielmehr nur in aequivoker oder blos analoger Weise in Gott fände. Was speciell die Willensfreiheit anbelangt, so ist der wesentliche Unterschied der geschöpflichen und der göttlichen der, dass erstens in Gott Wollen, Erkennen und Sein absolut identisch sind, was bei keinem Geschöpf der Fall ist, und dass zweitens bei Gott die Wahlfreiheit zugleich mit absoluter, innerer Unveränderlichkeit zusammenbesteht, während sie bei jedem Geschöpf Veränderlichkeit (wenigstens bei der ersten Wahl) bedingt. Wichtiger als dieser Punkt ist die Auffassung der Wahlfreiheit bei Cartesius. Man sieht deutlich, dass dieselbe für Cartesius nicht sowohl eine innere als eine äussere ist und wesentlich darauf hinauskommt, dass eine Entscheidung nicht unter dem nöthigenden Einfluss äusserer Gewalt erfolgt. Umgekehrt soll eine Willenszustimmung um so freier erfolgen, je mehr der Wille durch die Erkenntniss des Intellects zu einer Seite gelenkt wird, so dass sich die grösste Freiheit gerade in der Zustimmung zu den evidenten Wahrheiten, den Axiomen, finde. Dass ein solcher Begriff der Willensfreiheit von derselben kaum mehr als den Namen bestehen lässt, liegt klar zu tage.

Der Weg zur näheren Erklärung des Irrthums ist nunmehr geebnet. Seine Wurzel liegt darin, dass das Gebiet des Wollens in der

[1]) *Princ. phil.* I, 35.

ausgeführten Weise gewissermaassen unendlich ist und darum weiter reicht als das Gebiet unseres nur endlichen Erkennens. Dadurch entsteht die Möglichkeit, dass wir unser Wollen auch auf Nichterkanntes ausdehnen und uns dabei entweder täuschen oder doch nur durch Zufall und ohne Gewähr in den Besitz der Wahrheit setzen[1]). Das nöthigt aber nunmehr zur entscheidenden Frage: An welchem Kriterium lässt sich erkennen, ob sich unser bejahender oder verneinender Wille innerhalb der rechtmässigen Grenzen unseres Erkennens hält oder nicht? Auf diese Fundamentalfrage der Erkenntnisstheorie gibt Cartesius zur Antwort: Dieses Kriterium besteht darin, dass die dem Willensact voraufgehende Erkenntniss die Zustimmung desselben nicht indifferent lässt, sondern zu einer Seite determinirt[2]). Aber diese Antwort ist nur erst eine halbe. Sie zwingt nämlich noch zur weiteren Frage: Wann aber ist die Erkenntniss eine solche, dass sie den Willen berechtigter Weise zur Bejahung oder Verneinung determinirt? Die Antwort des Cartesius darauf ist die, welche seine Erkenntnisstheorie als Subjectivismus ckarakterisirt. Sie lautet: Die Erkenntniss ist dann eine solche, wenn sie eine klare und distincte ist. So schreibt Cartesius, um mich auf eine Stelle zu beschränken:

„Es ist gewiss, dass wir niemals Falsches für Wahres annehmen werden, wenn wir nur dem klar und distinct Erkannten unsere Zustimmung gewähren werden. Dass dies gewiss sei, behaupte ich darum, weil, da Gott kein Betrüger ist, die uns von ihm gegebene Fähigkeit der Erkenntniss nicht auf das Falsche gerichtet sein kann, ebensowenig wie unsere Fähigkeit der Zustimmung, wenn sie sich nur auf das klar Erkannte bezieht. Und wenn dies auch durch keine Gründe bewiesen würde, so ist es doch den Seelen aller von Natur so eingeprägt, dass wir, so oft wir etwas klar einsehen, demselben freiwillig zustimmen und in keiner Weise daran zweifeln können, dass es wahr sei.“[3])

Jetzt hat Cartesius endlich die so sehnlich gesuchte *regula generalis* des Wissens gefunden. Dass eine Methode, die an ihre Spitze die particuläre Thatsache der Selbstgewissheit des denkenden Subjects oder Ichs von seiner eigenen Existenz gestellt hat, auch ein subjectives Princip als die allgemeine Regel des Wissens proclamirt, ist logisch consequent. Die Formel aber dieser Regel lautet so: „Alles dasjenige ist wahr, was ich sehr klar und distinct wahrnehme.“[4]) Mit dieser Regel ist der Entscheid darüber, was wahr

[1]) *Medit.* IV. *Princ. phil.* I, 44. — [2]) Nach der Theorie des Cartesius ist dieser Willensact dabei nicht nur trotz sondern sogar infolge dieser Determinirung frei. — [3]) *Princ. phil.* 1, 43. *Medit.* IV. Die Berufung auf das Zeugniss „unserer Natur“ gehört wieder zu den Inconsequenzen des Cartesius. — [4]) „illud omne esse verum, quod valde clare et distincte percipio.“ *Med.* III.

oder nicht wahr sei, völlig dem Belieben jedes einzelnen denkenden Subjects anheimgegeben. Glaube ich etwas klar und distinct zu erkennen, so ist es für mich wahr; glaubt ein anderer das gerade Gegentheil davon klar und distinct zu erkennen, so ist auch dies für ihn wahr. Eine allgemeine objective Regel, die über uns beiden stände, unter deren Kriterium wir uns beide zu beugen hätten — wie sie die aristotelische Erkenntnisstheorie in der objectiven Denknothwendigkeit oder Evidenz der Urtheile besitzt —, existirt für die cartesianische Erkenntnistheorie nicht, da ihre höchste Regel so lautet: Das ist wahr, was ich klar und distinct einsehe.

Von diesem Omen des Subjectivismus kann sich Cartesius auch nicht durch seine Erklärung der Begriffe „klar" und „distinct" befreien.

„Klar nenne ich — schreibt nämlich Cartesius — jene Erkenntniss, welche dem aufmerkenden Geiste offen und gegenwärtig ist" [1]); „distinct aber jene, welche klar und zugleich so von allen anderen Erkenntnissen getrennt und geschieden ist, dass sie durchaus nichts anderes, als was klar ist, enthält:" [2])

Alle diese Bestimmungen sind ebenfalls rein subjectiven Charakters, die keinen objectiven, allgemein giltigen Maasstab der Beurtheilung einer Erkenntniss bieten. Sie laufen aber im wesentlichen auf eine Function der Aufmerksamkeit im Flusse des Bewusstseinslebens hinaus. Das Charakteristicum der cartesianischen Erkenntnisstheorie ist darum der innerlich widerspruchsvolle Versuch, vom Standpunkt des Subjectivismus aus die Möglichkeit allgemein giltigen Wissens zu begründen.

Nachdem Cartesius seine „allgemeine Regel" des Wissens aufgestellt hat, bemüht er sich mit ihrer Unterstützung die specielleren Fragen der Philosophie zu lösen. Von den Anwendungen dieser Regel wollen wir uns hier mit einer begnügen; sie bezieht sich auf die Gewissheit der Axiome.

Der Satz: Aus nichts wird nichts, wird von uns — so schreibt darüber Cartesius — betrachtet „wie eine ewige Wahrheit, welche in unserem Geiste ihren Sitz hat, und heisst: allgemeiner Begriff (*notio communis*) oder Axiom. Von dieser Art sind auch Sätze wie: Es ist unmöglich, dass dasselbe zugleich sei oder nicht sei; was geworden ist, kann nicht ungeworden sein; wer denkt, kann, während er denkt, nicht nicht-existiren; und unzählige andere, die nicht leicht alle aufgezählt werden können . . . Und was diese allgemeinen Sätze angeht, so besteht kein Zweifel, dass sie klar und distinct erkannt werden können, sonst würden sie nicht allgemeine Sätze heissen:" [3])

---

[1]) „Claram voco illam (perceptionem), quae menti attendenti praesens et aperta est:" *Princ. phil.* I. 45. — [2]) „illam quae, cum clara sit, ab omnibus aliis ita seiuncta est et praecisa, ut nihil plane aliud, quam quod clarum est, in se contineat:" Ibid. — [3]) *Princ. phil.* I, 49. 50.

Evidenter als es in diesen Worten geschieht, kann der Cirkel, in dem sich die cartesianische Erkenntnisstheorie bewegt, nicht zu tage treten. Eben diejenigen allgemeinen Wahrheiten — wie der Satz des Causalgesetzes und das Princip des Widerspruchs —, auf deren feststehender Gewissheit die ganze Ableitung aufgebaut ist, durch welche Cartesius schliesslich die Gewissheit seiner allgemeinen Regel begründet hat, erscheinen hier auf einmal als Sätze, deren Gewissheit sich erst als Folge eben dieser Regel ergibt.

Der Weg des Cartesius gleicht der rückläufigen Bewegung der Irrsterne; der Anfang ist plötzlich ins Ende verwandelt worden. Dies ist aber nicht etwa nur Zufall, oder eine aus dem ganzen System leicht zu eliminirende Schwäche. Nein, es ist die logisch nothwendige Folge der cartesianischen Methode. Der Fundamentalfehler derselben liegt nämlich darin, dass sie die aristotelische Lehre von der objectiven Evidenz der analytischen Urtheile verlassen hat und statt dieser auch in den ersten Principien des Denkens nur eine subjective Evidenz, d. h. eine thatsächlich vorhandene Ueberzeugung für unsere Natur anerkennt. Diese Voraussetzung führt logisch zur schwerwiegenden Frage: Ist diese Ueberzeugung unserer Natur auch eine objectiv richtige, d. h. eine solche, welche den wirklichen Verhältnissen entspricht? Cartesius hat es versucht, diese Frage zu beantworten. Aber nicht erst durch das Mislingen seines Versuches, sondern *a priori* ist es klar, dass diese Frage vom Standpunkt des cartesianischen Subjectivismus aus schlechterdings unlösbar ist und bleibt. Da es nämlich nach dem eigenen Geständniss des Cartesius nicht von selbst oder unmittelbar evident ist, dass die Ueberzeugungen unserer Natur auch objectiv richtig sind, so könnte dies in jedem Falle nur mittelbar, also auf dem Wege des Beweisverfahrens, dargethan werden. Ein Beweisverfahren aber ist absolut undurchführbar, wenn nicht vor demselben die objective Gewissheit der allgemeinen Principien feststeht. Nun aber ist das den cartesianischen Grundsätzen zufolge nicht der Fall. Folglich lässt sich mit der cartesianischen Methode niemals etwas anderes erreichen als eine subjective Gewissheit oder Ueberzeugung.

Die Frage, ob sich die christliche Philosophie unserer Tage an die aristotelisch-scholastische oder an die cartesianische Erkenntnisstheorie anschliessen solle, ist darum nicht mehr schwer zu beantworten, wenn man sich nicht dem Subjectivismus in die Arme werfen will.

Die actuell unendliche Zahl in der Philosophie und in der Natur.

Von Joseph Baur in Lambrecht (Rheinpfalz).

Stand der Frage.

Zu den Problemen, welche seit Alters den vorwärts drängenden menschlichen Geist beschäftigen, gehört zweifelsohne die Frage nach der Möglichkeit und nach der Wirklichkeit einer unendlichen Reihe. Im 17. Jahrhunderte liess sich zwar ein Autor vernehmen, dass „alle diese Untersuchungen über das Unendliche nicht nur vollständig werthlos, sondern geradezu anstössig seien:“ [1]) Allein diese Aufgabe verschwand mit nichten von der Tagesordnung; vielmehr wurde sie nach wie vor von Mathematikern, Astronomen, Philosophen und selbst von Theologen eifrig erörtert.

Vier Meinungen stehen einander schroff gegenüber. Die erste Meinung hält eine actuell unendliche Zahl zwar für möglich, aber nicht für existirend. Eine zweite Ansicht betrachtet die actuell unendliche Zahl für möglich und für existirend. Eine dritte Auffassung erklärt eine derartige Zahl nicht blos für möglich und für existirend, sondern geradezu für nothwendig. Eine vierte Meinung endlich spricht jener Zahl sowohl die Existenz als die Möglichkeit ab. Welche von diesen vier Ansichten den Vorzug verdient, darüber soll die Discussion eröffnet werden. Wenn aber je, so können hier unangenehme Misverständnisse und verwirrende Wortspiele entstehen, falls man sich nicht zuvor einigt über den Gebrauch der *termini technici*. Es möge uns darum verstattet sein, den Stand der Frage etwas näher zu präcisiren.

Unter Zahl im allgemeinen versteht man eine Reihe von Einheiten derselben Art [2]). Die Eintheilung in rationale und irrationale,

[1]) La Galla in seiner Schrift: *Physica disputatio* etc. Venedig 1612. p. 33.

[2]) Vgl. Dirichlet, Vorlesungen über die Zahlentheorie. 4. Aufl. Leipzig 1894.

in algebraische und transscendente, in reelle, imaginäre und complexe berührt uns hier weiter nicht. Wohl aber müssen wir die Unterscheidung beachten zwischen concreten (benannten) und abstracten (unbenannten) Zahlen. Eine concrete Zahl liegt vor, so oft bestimmte Gegenstände zusammengereiht werden, z. B. 10 Bäume. Bei einer abstracten Zahl jedoch bleiben die Gegenstände ohne jede nähere Bezeichnung und werden ganz unbestimmt aneinander gereiht als Dinge (*entia*), z. B. wenn ich sage $9 > 8$. Mit jeder concreten Zahl ist zugleich die darin enthaltene abstracte ohne weiteres gegeben. Dagegen schliesst die abstracte Zahl keineswegs die concrete ein; denn ich kann mir irgend eine ungeheuere abstracte Zahl denken, welche sich nirgends auf Erden verwirklicht findet.

Wir haben uns ferner zu verständigen über das Wörtchen unendlich. Vor allem müssen wir das sogenannte mathematische Unendlich aus unserer Betrachtung entfernen. Wenn die Geometrie den Satz aufstellt: Parallele Linien schneiden sich erst im unendlichen, so besagt dies noch keine wahre Unendlichkeit. Vielmehr will der Mathematiker damit nur ausdrücken: Auch mit unseren feinsten Hilfsmitteln vermögen wir nur annähernd parallele Linien herzustellen; in Wirklichkeit bilden diese scheinbar parallelen Linien immer einen Winkel, wenn auch nur vom Millionstel einer Bogensecunde. Dieses mathematische Unendlich ist thatsächlich etwas Endliches, freilich ein Endliches, dessen Grenze wir Menschen weder nach oben noch nach unten anzugeben vermögen. Dasselbe gilt, wenn der Mathematiker dieses ∞ oder dieses f Zeichen gebraucht. Er will damit blos zu verstehen geben, dass die betreffenden algebraischen oder geometrischen Werthe zwar endlich sind, jedoch unserer menschlichen Berechnung sich entziehen. Sie können durch zwei Eigenschaften sich dieser Berechnung entziehen, entweder wegen ihrer ungeheuren Grösse oder aber wegen ihrer winzigen Kleinheit.

Trotzdem haben neuerdings die Mathematiker Cantor und Borel es versucht, die actuell unendliche Zahl auch in die Mathematik einzuführen. Sie stellen zu diesem Behufe eine unabsehbare Reihe her, wo eine Zahl in wachsender Potenz immerfort mit sich selbst multiplicirt wird, z. B. $2.\ 2^2.\ 2^3.\ 2^4 \ldots$ bis zum äussersten Gliede, das sie ω nennen. Daneben bilden sie eine zweite unabsehbare Reihe $3.\ 3^2.\ 3^3.\ 3^4 \ldots$ und wiederholen dieses Verfahren mit sämmtlichen Primzahlen. Das äusserste Glied der ersten Reihe erklären Cantor und Borel für *transfinit*, das äusserste Glied

der zweiten Kette für noch grösser als *infini,* nämlich für *transfini* usw. Mit Recht bemerkt hiezu Evellin[1]), dass „derartige Ansichten nicht darauf rechnen dürfen, allgemeine Anerkennung zu finden!" Denn eine wahrhaft unendliche Reihe besitzt eben kein äusserstes Glied, das sich packen und in die Rechnung einführen liesse. So wenig ein Architekt einen Bau aufzuführen vermag, der nach unten keinen Anfang und nach oben kein Ende besässe, so wenig kann der Mathematiker eine Reihe, welche nach einer oder gar nach beiden Seiten hin wahrhaft unendlich wäre, in die Rechnung einführen. Dagegen hindert ihn niemand, das Wort „unendlich" im Sinne von „unabsehbar" sowohl bei Raum- wie bei Zahlengrössen zu gebrauchen. Verlassen wir darum das mathematische Unabsehbar und wenden wir uns dem philosophischen Unendlichen zu.

Vor allem begegnet uns die Frage, wie denn in unserem Geiste der Begriff oder wenigstens die Ahnung des Unendlichen entsteht. Cartesius[2]) und seine Schule lassen aus dem uns vermeintlich angeborenen Begriffe des Unendlichen durch Negation den Begriff des Endlichen sich bilden. Allein es scheint uns natürlicher zu sein, den umgekehrten Weg einzuschlagen und den Begriff des Unendlichen aus jenem des Endlichen zu gewinnen. Manche thun dies auf positive Weise. So definirt z. B. Locke das Unendliche als eine „andauernde Anhäufung von Endlichem."[3]) Andere ziehen den negativen Weg vor. Steht also der Begriff des Unendlichen in rein positivem oder in rein negativem Gewande vor uns? In beiden. Der Begriff des Unendlichen ist einerseits negativ, insofern er jede Grenze ausschliesst; er nimmt andererseits theil am Gebiete des Positiven, insofern er Dinge in sich schliesst, die entweder bereits existiren oder wenigstens existiren können.

Von den mannigfachen Eintheilungen des Unendlichen kommt an erster Stelle die wichtige Unterscheidung zwischen dem actuell Unendlichen (*infinitum actu*) und dem potentiell Unendlichen (*infinitum potentiâ*) in Betracht. Das erstere lässt sich definiren als eine Reihe von solcher Ausdehnung, dass sie niemals noch grösser werden kann. Das letztere[4]) dagegen bedeutet eine Reihe von solcher Aus-

[1]) In seinem Aufsatze: *L'infini nouveau* in der *Revue philosophique* XXV, 135—143. — [2]) Gegen ihn wendet sich Matth. Liberatore in seinen *Institutiones philosophicae.* 3. Aufl. Rom 1864. I, 346. — [3]) In seiner Schrift: *Essay concerning human understanding* I, 2. ch. 15. — [4]) Dieses letztere hat der hl. Thomas im Auge, wenn er nach dem Vorgange von Aristoteles er-

dehnung, dass sie immer noch zu wachsen vermag. Eine andere minder wichtige Distinction bezieht sich auf die in der Reihe enthaltenen Dinge. Würden nämlich diese etwas Continuirliches bilden, z. B. Luft, so hätten wir ein *infinitum secundum magnitudinem;* wären sie aber discret, z. B. Pflanzen, so hätten wir ein *infinitum secundum multitudinem* vor uns[1]).

Ebenso halten wir es für unerlässlich, den Begriff der Möglichkeit etwas herauszustellen. Kant und seine Schule betrachteten das Mögliche als eine blose Fiction des menschlichen Geistes. Andere verfielen in das entgegengesetzte Extrem und erklärten das Mögliche für eine besondere Art von Substanz. Die Scholastiker schlugen einen Mittelweg ein, indem sie das Mögliche für ein eigenartiges Mittelding hielten zwischen Sein und Nichtsein[2]). Sie unterschieden eine objective und eine subjective Möglichkeit. Erstere ist die Möglichkeit an sich betrachtet, ohne Rücksicht auf irgend eine Person oder irgend einen Stoff; die subjective Möglichkeit liegt in dem Stoffe, insofern er etwas wird, was er vorher noch nicht war, z. B. Salz aus Chlor und Natrium. Unsere Aufmerksamkeit gilt nur der ersteren, der objectiven Möglichkeit. Eine andere Distinction bezieht sich auf den Grad der Möglichkeit. Hienach pflegt man eine dreifache Möglichkeit zu unterscheiden: die metaphysische, die physische und die moralische. Der Unterschied dieser drei Arten tritt deutlicher hervor, wenn wir ihn betrachten an ihrem Gegensatze, an der Unmöglichkeit, welche gleichfalls in die metaphysische, die physische und die moralische zerfällt. Metaphysisch unmöglich ist ein Ding, wenn die Merkmale, aus welchen es sich zusammensetzen sollte, einander ausschliessen, z. B. ein rundes Quadrat. Physisch unmöglich fällt ein Vorgang, welcher allen bekannten Naturgesetzen widersprechen würde, z. B. die Un-

klärt: „Infinitum est, cuius quantitatem accipientibus semper est aliquid extra sumere" (3. p. q. 10. a. 3.). Manche Autoren nennen das potentiell Unendliche *indefinitum,* was allgemeine Nachahmung verdiente. Der Franzose hat dafür die Bezeichnung *indéfini,* was sich vielleicht mit „unabsehbar" wiedergeben lässt.

[1]) Der hl. Thomas kennt ausserdem folgende Unterscheidungen: „Aliud est infinitum secundum suam essentiam, aliud est infinitum secundum magnitudinem. Dato enim, quod esset aliquod corpus infinitum, utpote aër, non tamen esset infinitum secundum essentiam" (1. p. q. 7. a. 3.). Ferner: „Infinitum dupliciter dicitur: uno modo secundum rationem formae et sic dicitur infinitum negative. Sic dicitur Deus infinitus . . . Alio modo dicitur infinitum secundum rationem materiae, quod quidem dicitur privative . . . Tale infinitum ex sui ratione est ignotum" 3. p. q. 10. a. 3.). — [2]) Vgl. Kleutgen, Philosophie der Vorzeit n. 749.

versehrtheit brennbarer Stoffe mitten in einem starken Feuer. Moralisch unmöglich nennen wir ein Vorkommniss, das mit den Regeln des ethischen Lebens sich nicht vereinbaren lässt, z. B. das wahre Glück eines Lasterhaften. Nur mit der ersten, der metaphysischen, Unmöglichkeit bezw. Möglichkeit haben wir es zu thun.

Da nun die potentiell unendliche Zahl so ziemlich von allen Denkern als möglich anerkannt wird, können wir uns gleich der actuellen zuwenden.

(Fortsetzung folgt.)

Die Lehre Saadia Gaon's über die „Aufhebung des Gesetzes."

Ein Capitel aus der arabisch-jüdischen Scholastik.

Von Privatdocent Dr. W. Engelkemper in Münster.

(Schluss.)

---

§ 22. Einige von ihnen führen als Beweis für die Aufhebung Verse aus der hl. Schrift an. Ich will sie deshalb darlegen, indem ich darlege, was dafür und was dagegen zu sagen ist. Das Erste ist ein Wort der Thorah (*Deut.* 33, 2): „Und er sprach: Von Sinai kam der Herr und ging ihnen auf von Seir, strahlte vom Berge Pharan und kam mit Tausenden des Heiligthums!"[1]) Diese drei sind nun [aber] Namen für

[1]) Die Stelle *Deut.* 33, 2 wurde von den Arabern verwerthet, um daraus zu beweisen, dass in der Geschichte der Offenbarung die Sendung des Moses und des Messias nur Mittelstufen seien, die erst in der Sendung Muhammed's ihre Vollendung gefunden hätten. Schahrastani giebt das Argument in Verbindung mit mehreren anderen aus der hl. Schrift des Alten und des Neuen Testamentes (l. c. p. 165, Haarbr. I p. 250): „Du musst aber wissen, dass die gesammte Thorah Beweise und Verse enthält, welche darauf hinweisen, dass das Gesetz des Auserwählten (Muhammed's) Wahrheit ist, und dass der Verkünder des Gesetzes (Moses) die Wahrheit gesprochen, ausser demjenigen, was jene verändert, verkehrt und vertauscht haben. . . . In der Thorah heisst es ferner, dass Gott von dem Berge Sinai gekommen sei, und in *Sâ'îr* erschienen sei, und in *Fârân* sich offenbart habe. *Sâ'îr* bedeutet nun die Berge von Jerusalem, dem Orte, wo *'Îsa* erschienen, und *Fârân* bedeutet die Berge von Mekka. Da aber die göttlichen Geheimnisse und die Erleuchtungen des Höchsten drei Grade durchlaufen, Anfang, Mitte und Vollendung, und [da] das Kommen dem Anfange, das Erscheinen der Mitte und das Offenbaren der Vollendung entspricht, so gebraucht die Thorah von dem Aufgehen der Morgenröthe des Gesetzes und der Offenbarung den Ausdruck, dass Er auf den Berg Sinai gekommen sei, und von dem Aufgehen der Sonne, dass Er über *Sâ'îr* erschienen sei, und von dem Ankommen bei der Stufe der Vollendung und Vollkommenheit, Er habe sich in *Fârân* offenbart." — Dass die geographischen Bestimmungen sowohl Schahrastani's wie Saadia's unrichtig sind, braucht hier nicht ein-

den Berg Sinai, und zwar so, dass jeder Berg sich erstreckt auf die ihm gegenüberliegenden Landschaften; deshalb theilen ihn ihre Namen ein durch die Namen, mit denen sie benannt werden, sodass jeder Theil desselben [Berges] den Namen des Landes hat, das ihm gegenüberliegt; ebenso wie das Meer eines ist, und die ihm gegenüberliegenden Länder ihm viele Namen geben durch die Gegenüber-Lage eines jeden Landes. Ebenso ist nun der Berg Sinai ein Berg, der Sinai und Seir und Pharan gegenüberliegt, da er nach Art einer geraden Linie ist, und darum wird er mit den Namen jener drei benannt. Der Beweis aber, dass Sinai und Pharan aneinanderstossen, ist die Stelle (*Num.* 10, 12): „Und die Kinder Israels nach ihren Zügen brachen auf aus der (p. 134) Wüste Sinai, und es ruhte die Wolke in der Wüste Pharan." Und der Beweis dafür, dass Pharan und Seir aneinanderstossen, ist die Stelle (*Gen.* 14, 6): „(Chodorlahomor und die Könige, die mit ihm waren, schlugen die Raphaeer . . .) und die Chorraeer auf ihrem Gebirge, dem Seir, bis El-Pharan, das an der Wüste liegt." Ich fand auch in den übrigen hl. Büchern, dass mit Seir der Sinai angedeutet wird: es heisst in der hl. Schrift (*Iudic.* 5, 4. 5): „Herr, bei deinem Auszug von Seir (da zerrannen Berge vor dem Angesichte des Herrn), selbst der Sinai vor dem Angesicht des Herrn, des Gottes Israels."

gehend bewiesen zu werden. (*Sê'îr*, das „Rauhe", ist bekanntlich das Edomitergebirge, und *Deut.* 33, 2 will mit diesem Namen wahrscheinlich auf das Wunder der ehernen Schlange hinweisen; vgl. *Num.* 21, 4: „Sie zogen . . . den Weg zum Schilfmeer, um das Land Edom zu umgehen." Ueber Lage und Charakter der „Wüste" Pharan s. Furrer in Riehm's Wörterbuch II, S. 1154; der Name soll hier wohl hindeuten auf die *Num.* 13, 1 berichtete Aufforderung Gottes zur Entsendung der Kundschafter). Was insbesondere Saadia angeht, so ist seine Deutung, wie auch Geiger (Zeitschr. f. jüd. Theologie, Bd. V, S. 288) mit Recht bemerkt, auf dieselbe Stufe zu stellen, wie seine übrigen Erklärungen von biblischen Eigennamen, in denen ihm schon Ibn Esra den scharfen, freilich in seiner Allgemeinheit ungerechten Vorwurf der absoluten Willkür macht (s. m. Schrift: *De Saadiae vita* etc. p. 64. Anm. 2.). In dem hier vorliegenden Verse stimmt aber Ibn Esra der Saadjanischen Deutung offenbar zu, denn er sagt in seinem Commentar zu *Deut.* 33, 2: „und dieser Vers beziehe sich auf die Stellung [Israels] vor dem Berg Sinai; und [die Schrift[sagt Sinai, denn [die praep.] *min* ist soviel wie »*be*« [d. h. Gott kam auf den Sinai und ebenso *misê'îr*." Es mag noch darauf hingewiesen werden, dass schon dieses Argument Saadia's zur Genüge die Ungerechtigkeit der Bemerkung Kaufmann's (Geschichte der Attributenlehre in der jüd. Religionsphilosophie, Gotha 1877, S. 78 f. und 81) beweist, Saadia habe gegen den Islâm gar nicht polemisirt. Uebrigens hat Guttmann die Unrichtigkeit dieser Behauptung ausführlich bewiesen in seiner „Religionsphilosopie des Abraham ibn Daûd aus Toledo", Göttingen 1879, S. 127, und in dem Artikel über Chiwiha-Balchi in Frankel-Graetz Monatsschrift f. d. Gesch. etc. 1879, S. 298.

Einige fügen [einen anderen Einwand] hinzu, und sagen: [Es gibt eine Aufhebung des Gesetzes[1])], denn nachdem [die Schrift] gesagt hat: „Er strahlte vom Berge Pharan" mit der vergangenen Zeitform, sagt sie (*Habac.* 3, 3): „Der Herr wird kommen vom Süden und der Heilige vom Berge Pharan" mit der zukünftigen Zeitform. Ich finde es nun klar, dass, wenn eine Aufzählung stattfindet, einige Wörter Praeterita werden, und andere, als ob sie zukünftig wären, wie [die Schrift] den Frevel unserer Väter in der Wüste aufzählt (*Ps.* 106, 7. 13. 14.): „Und sie machten einen Aufstand am Meere, am Schilfmeer, . . (13) sie vergassen rasch seine Thaten . . (14) und wurden lüstern in der Wüste"; und einige sind ähnlich, als ob sie zukünftig wären, (ib. v. 19) „sie machten [*imperfect.*] ein Kalb am Horeb", (v. 17) „die Erde that sich auf und verschlang Dathan!" Diese beiden Ausdrücke sind, als ob sie zukünftig wären, und sind doch in Wahrheit vergangene, denn ebenso pflegt einer, der dankt, zu sagen: Er that mir wohl [*impf.*] und er war mir von Nutzen [*impf.*] und er spendete mir Wohlthaten [*impf.*]; und einer, der unterdrückt wird und sich beklagt, pflegt zu sagen: Er that mir Unrecht [*impf.*] und er betrog mich [*impf.*] und er that mir Gewalt [*impf.*].

Ich fand auch Leute, die sagten[2]): Wer ist der, von dem gesagt

---

[1]) Dieser Gedanke muss hier ergänzt werden, denn unter dem „Einige" ist hier von den in § 22 Genannten die Rede. Der folgende Einwand scheint den Sinn zu haben, dass das Futurum eine zweite Offenbarung von Pharan ankündige, wodurch die erste aufgehoben werde. — [2]) Dass Saadia überhaupt seine Beweise zur Widerlegung der „Aufhebung" auch gegen die Christen geschrieben habe, sagt er selbst am Ende des VIII. Tractates, nachdem er die christliche Erklärung der 70 Wochen bei Daniel bekämpft hat (bei Landauer p. 254 lin. 4 a. i.): „So ist nun dieser Abschnitt deutlich auseinandergesetzt. nämlich alle Arten dieser Widerlegungen gegen sie [*sc.* die Christen], abgesehen von dem, was gegen sie [auseinandergesetzt] ist bei der „Aufhebung des Gesetzes", und abgesehen von dem, was gegen sie ist im Kapitel von der Einheit [Polemik gegen das Trinitätsdogma, Tractat II, bei Landauer p. 86—92] und abgesehen von anderen Dingen, die anzuführen in diesem Buche nicht entsprechend ist." Guttmann (a. a. O. S. 155, Anm. 2) glaubt aus der im *Midrâsch* üblichen Identificirung Edom's mit Rom darauf schliessen zu sollen, dass die von Saadia bekämpfte Interpretation der Stelle *Abd.* 1, 1 christlichen Ursprungs sei. Es ist nun richtig, dass die Thalmudisten unter *Edom* und *Benê-Edom* zunächst — wegen der Zerstörung Jerusalem's — die heidnischen Römer, und später die christliche Kirche (weil sie in Rom ihren Mittelpunkt hatte) verstanden; Cornelius a Lapide hält diese Auffassung von Edom für so verbreitet, dass er ihrer Widerlegung einen grösseren Abschnitt widmet (ed. Neapolitana 1857, VII. fol. 293). Daraus würde aber das Gegentheil von dem folgen, was Guttmann will, denn der Bote *Abd.* 1, 1 wird von Gott an die Heiden gesandt, um *Edom* zu strafen; wenn also *Edom* in der genannten Weise aufgefasst würde, so hätte die Stelle im Munde eines Christen als Beweis des *nasḫ*

wird (*Abd.* 1, 1): „Und ein Bote ist unter die Völker gesandt: Stehet fest, erheben wir uns wider sie zum Kampf!“ Ich erklärte ihnen daher, dass es Jahaziel sei, und dass dieser Vorfall Edom betrifft zur Zeit des Josaphat, weil Abdias zu seiner Zeit lebte, und als nun die Söhne Ammon's und Moab's und das Gebirge Seir ihn mit Krieg heimsuchten, wie es im Buch 2. *Chron.* 20, 10 erklärt ist, fastete Josaphat (p. 135) und betete und rief seinen Herrn an, wie es bekannt ist, und der sandte ihm den Jahaziel wegen dieser Völker, wie es heisst (2. *Chron.* 20, 14): „Und Jahaziel, Sohn des Zacharias, Sohn Benaja's . . . es kam über ihn der Geist des Herrn inmitten der Versammlung“ und er sprach zu ihnen: Stehet ihr fest für euch allein, und der Herr wird euch genug helfen in Sachen Edom's; es heisst da (ibid. v. 17): „Nicht ihr habt zu kämpfen in dieser Sache; stehet und seid standhaft und sehet die Hilfe des Herrn mit euch!“ Daher ist der Sinn des Wortes „Stehet fest“ in der Rede des Abdias derselbe wie: „Stehet und seid standhaft“ in der Rede Jahaziel's. Als sie nun von ihm gehört hatten: „Stehet“, beriethen sie sie sich darüber, und es fiel ihnen ein, dass er das Standhaftsein im Loben und Preisen wollte; wie es heisst (ib. v. 21): „Und er berieth sich mit dem Volke und bestellte Sänger dem Herrn“, und das stimmte überein mit dem Wunsche des Schöpfers, da er ihnen genug half in Sachen des Feindes so wie sie anfingen mit dem Lobpreisen, wie es heisst (ib. v. 22): „Und zu der Zeit, da sie anfingen zu preisen und zu loben, gab der Herr, dass Auflauerer sich erhoben gegen die Söhne Ammon's!“ Und so hat sich alles schon erfüllt.[1]) Ich fand andere, die als Beweis eine Stelle Jeremiae anführten (*Ierem.* 31, 30): „Siehe, Tage kommen — Spruch des Herrn —, und ich schliesse mit dem Hause Israel und mit dem Hause Juda einen neuen Bund!“ Darauf sagte ich zu ihnen: Sehet doch zu, was danach folgt, denn Er hat ja deutlich ausgesprochen, dass dieser neue Bund die Thorah selbst ist, wie es heisst (ibid. v. 32): „Denn das ist der Bund, den Ich schliessen werde mit dem Hause Israel nach diesen Tagen, spricht der Herr: Ich habe meine Thorah in ihr Inneres gelegt“; und der Unterschied vom ersten Bündnisse besteht nur in dem Punkte, dass es in diesem Zeitalter nicht gebrochen werde, wie es im ersten Zeitalter gebrochen wurde, gemäss

---

gar keinen Sinn. Aber aus einem anderen Grunde ist es sehr wahrscheinlich, dass wir es hier mit einem christlichen Argument zu thun haben, nämlich weil die typisch-messianische Erklärung der Stelle sehr nahe liegt. In der That erklärt z. B. der hl. Hieronymus zu diesem Verse: „Audivit ergo Abdias, quod ad gentes legatus missus sit, mediator Dei et hominum, homo Christus Iesus“ etc. (s. Migne, *Ser. lat.* Bd. XXV, col. 1102, vgl. auch col. 1100—1101).

[1]) D. h. die Stelle *Abd.* 1, 1 bezieht sich also nicht auf die Zukunft, das Christenthum.

den Worten (ib. v. 31): „Den sie gebrochen, meinen Bund, und ich war doch ihr Herr!“

§ 23. Nach diesen Erörterungen nun fand ich bei ihnen Zweifel über die hl. Schrift, indem sie behaupteten, durch selbe [Zweifel] die Aufhebung des Gesetzes zu erkennen. Es sind (p. 136) deren viele, und mehr noch, als sie, ist das, was mit ihnen zusammenhängt. Ich habe mich aber auf 10 Fragen davon beschränkt; was dann ausser denselben vorkommt, das versteht der Leser dieses Buches, denn es enthüllt sich ihm das Wesen des Verdachtes und des Zweifels, den er hatte.

Das Erste nun ist die Heirath der Söhne Adams mit seinen Töchtern, daher sie sagen: Das ist eine Aufhebung. Aber es liegt keine Aufhebung, sondern nur eine Entschuldigung vor, denn wir glauben, dass die Schwester [schon] vor Moses verboten war, wie wir finden, dass Abraham zu Sara sagte (*Gen.* 12. 1): „Sage doch, meine Schwester seiest du.“ Und die Söhne Adam's heiratheten solche nur aus zwingender Nothwendigkeit, weil sich unter den vernünftigen Wesen nichts ihnen Gleiches befand; nachdem dann die Nachkommenschaft sich ausgedehnt hatte, war die Entschuldigung abgeschnitten für den, der kam; das ist ebenso wie einer, der das Fasten bricht in krankem Zustande: Wenn er nun gesund geworden ist, ist seine Entschuldigung abgeschnitten; und wie einer, der in der Wüste das Todte isst; wenn er nun etwas anderes findet, so hört seine Entschuldigung auf.

Das Zweite: Weil Er über Kain das Urtheil gesprochen hat wegen des Mordes an Abel auf „flüchtig und unstät“ blos, während Er später jeden Mörder zum Tode verurtheilt. Aber auch das ist nicht Aufhebung, denn der Weise hat nur befohlen, den Mörder zu tödten durch Vermittlung von Richter und Zeugen, und da nun diese nicht vorhanden waren zur Zeit des Mordes Kain's an Abel, so brauchte Er ihn nicht zu tödten, sondern strafte ihn auf andere Weise. Siehst du nicht, dass Er zu Noë sprach (*Gen.* 9. 6): „Wer Menschenblut vergiesst, dessen Blut soll von Menschen vergossen werden“?

Das Dritte ist, dass Er allen Menschen das Gebot gegeben hat, zu opfern; darnach verbot Er es ihnen ausser dem Aron und seinen Nachkommen. Aber auch hier liegt keine Aufhebung vor, da es keine Stelle gibt, die aussagte, dass alle Menschen zum Opfern eingesetzt seien, sondern vor Aron opferte nur, wer in ähnliche Stellung eingesetzt war, und was den Nichteingesetzten angeht, so stand es ihm nicht zu, zu opfern, weder vor der Erwählung Arons noch nach seiner Erwählung.

Das Vierte ist der Umstand, dass Opfer am Sabbat dargebracht werden, während die Arbeit an ihm [*sc.* dem Sabbat] verboten worden ist. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, im Gegentheil, es gehört zu dem, was den Ausschluss der (p. 137) Aufhebung bestätigt.

Denn das Gebot des Opferns bestand vor dem Sabbat, daher durfte das Sabbatgesetz es nicht verhindern, sodass dadurch eine Aufhebung stattfände; darum verbot dasselbe die übrigen Arbeiten, bis auf die Opferung und das Beschneiden, die vor ihm bestanden hatten.

Das Fünfte ist das Wort Gottes — Er sei gepriesen — zu Abraham über Isak (*Gen.* 22. 2): „Bringe ihn dort zum Opfer"; nachher sprach Er (ib. v. 12): „Strecke Deine Hand nicht aus gegen den Knaben!" Auch hier liegt keine Aufhebung vor, weder für uns noch für Jene [Anhänger der Aufhebung], weil derjenige, der die Aufhebung [im allgemeinen] zugibt, sie [doch] nicht zugibt, ehe das Gebot einmal befolgt worden ist, damit es nicht nutzlose Spielerei werde. Er hat nun dem Abraham nur befohlen, seinen Sohn zum Opfer hinzugeben, und nachdem die Hingabe seinerseits erfüllt war durch Beschaffung des Feuers und des Brennholzes und Ergreifen des Messers, sprach Er zu ihm: Es ist genug für Dich, mehr als dies habe ich nicht gewollt von Dir.

Das Sechste ist das Wort Gottes an Bileam betreffs der Abgesandten Balak's (*Num.* 22, 12): „Nicht sollst Du mit ihnen gehen"; nachher sagte Er (ib. v. 20): „Geh mit ihnen!" Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Leute, mit denen er gegangen ist, waren nicht dieselben, mit denen zu gehen Er ihn abgehalten hatte, da es heisst (ib. v. 15): „Und Balak sandte abermals Fürsten, mehrere und vornehmere als jene!" Also hat Er ihn verhindert, mit den Geringen zu gehen, und ihm freigegeben, mit den Vornehmen zu gehen, auf dass er Ihm eine grössere Ehre erweise, sodass gesagt werden sollte: Gott hat die Kinder Israel's befreit von der Belästigung gewisser Leute, die an Rang so und so hochstehend waren.

Das Siebente ist das Wort des Herrn — der gepriesen sei — zu Ezechias (*Isai.* 38. 1): „Denn Du wirst sterben und nicht mehr leben; nachher sprach Er (ib. v. 5): „Sieh ich füge zu Deinen Tagen 15 Jahre hinzu!" Auch in diesem liegt keine Aufhebung, denn Gott sprach, um zu schrecken und abzuhalten; wenn dann der Diener darauf hört und sich abhalten lässt, so hört die Drohung für ihn auf, wie wir aus der Geschichte des Volkes Ninive's und aller Reuigen (p. 138), Gehorsamen wissen.

Das Achte ist der Bericht (*Num.* 8, 18): „Und ich habe die Leviten genommen statt aller Erstgeburt. Auch hier liegt keine Aufhebung vor, denn es ist Seine Gewohnheit, dass Er den Diener erhebt, und wenn er widersetzlich ist, so erniedrigt Er ihn; ebenso, wie er Adam die Gärten bewohnen liess, — da sündigte er, und Er vertrieb ihn; und [ebenso] wie Er unsere Väter nach Syrien führte, — da sündigten sie, und Er zerstreute sie; und [wie] alles, was den Charakter der Strafe besitzt.

Das Neunte: Sie sagen, Josue habe am Sabbattage Krieg geführt. Die Sache war aber nicht so. Denn [die Schrift] erwähnt nicht

an allen Tagen eine Schlacht, sondern es wurde nur an allen Tagen die Lade getragen und in die Trompete gestossen, und diese Dinge sind etwas am Sabbat Erlaubtes; aber der siebente Tag, an welchem die Schlacht stattfand, war kein Sabbattag.

Das Zehnte: Sie sagen, die [Gebets-]Richtung sei anfangs auf die Stiftshütte gerichtet gewesen; danach übertrug Er dieselbe und wandte sie zum Tempel. Auch bei diesem liegt keine Aufhebung vor, denn die Richtung war nur auf die Lade hin geboten, und wo immer die Lade in der Wüste war, dorthin war die Richtung. Und als die Lade übertragen wurde nach Gilgal, Schiloh, Nob, Gibeon, und dem Tempel, folgte ihr die Richtung: das ist das Richtige infolge des Grundsatzes, dass der Ursache das Verursachte folgt.

§ 24. Einige jener Leute haben das Wort *'ôlâm* untersucht und sagen: Wir haben erkannt, dass es sich in der Sprache der Hebräer theilt [in verschiedene Bedeutungen]. Darauf antworten wir: Gewiss, es hat drei Bedeutungen; die eine davon ist: 50 Jahre, die andere: die Lebensdauer von den genannten [50 Jahren], die dritte: so lange die Welt steht. Wenn wir es *[sc. 'ôlâm]* nun dem Sabbatgebote gegenüberstellen, so sind zwei [Bedeutungen] hinfällig, und die letzte bleibt bestehen. Denn wir sahen an Jeremias: Ungefähr 900 Jahre nach der Epoche des Moses, und nach vielen Zeitaltern und Generationen der Nachkommenschaft der Kinder Israels forderte er sie noch auf, den Sabbat (p. 139) zu beobachten, und das Arbeiten an ihm zu unterlassen, wie es heisst (*Ierem.* 17, 21): „Bringet keine Last aus euren Häusern am Sabbattage!" Da nun die Zeitdauer von den 50 [Jahren] und die Zeitdauer solcher Personen hinfällig geworden, so blieb von den Theilbedeutungen nur die Zeitdauer der Welt übrig.

Solche [ferner], die uns betreffs des wörtlichen Ausdrucks der Ueberlieferung fragen, der uns in bezug auf die ewige Dauer der *Thorah*-Gesetze geoffenbart sei, würden, was immer für eine Stelle wir ihnen anführen, sie gegen uns erklären; daher gehört es zu unserer Gewohnheit, ihnen zu antworten: Gibt es in der Welt ein sicheres, feststehendes Wort, mit dem zugleich jede Auslegerei und Unsicherheit ausgeschlossen wird? Und wenn er sagt: Nein, dann vernichtet er die Wahrheit der Rede, und macht jede [Rede] zum Irrthum; wenn er aber sagt: Ja, so ist uns mit solch' einer sicheren Rede die ewige Einsetzung der Thorah-Gesetze geoffenbart.

Ich hörte Einige von ihnen sagen: Wenn die Brahmanen zu euch sprechen[1]): Wir überliefern von Adam her, dass man sich kleide mit

[1]) Ueber die *Barâhima* berichtet eingehend Schahrastani, der sie eintheilt in Buddhisten, Anhänger des Denkens und der Einbildung, und Anhänger der Seelenwanderung; als allen gemeinsame Lehre hebt er hervor die gänzliche

einem gemischten Gewebe von Wolle und Leinwand, und dass man die Suppe von Fleisch und Milch esse, und dass man den Stier nnd den Esel zusammen an ein Joch binde; darum dürft ihr nicht den Bericht eines Propheten überliefern, der es verbietet, denn Adam sagte uns, dass es nicht aufgehoben würde. Das sind nun, Gott geleite dich auf dem rechten Wege, Behauptungen, die kein Fundament haben; und jene nahmen sie für die Brahmânen nur in Anspruch, wogegen die Brahmânen nur die Erlaubtheit dieser Dinge behaupten. Auch wir belassen jene [behaupteten Dinge] ruhig in ihrer Erlaubtheit, wo sie sind; die Einführung aber eines Verbotes derselben ist vernunftgemäss, da der Mensch aus eigenem Antriebe sich ihrer enthalten darf wegen eines Nutzens, den er davon empfängt. Wenn aber ein Brahmâne dazu überginge, dass er künftig behauptete [jenes,] was sie für ihn in Anspruch nehmen, so wäre das für ihn unzulässig, weil der Ueberliefernde nur jeden Tag dasselbe sagt, was er gestern gesagt hat; er ist nicht wie der Ueberlegende, der sagen darf: Heute ist mir enthüllt, worauf ich gestern nicht aufmerksam wurde.

§ 25. Nachdem jetzt, o genade dich Gott, die Aufhebungen aufgehört haben für uns und niedergeworfen sind, so ist (p. 140) es nun das grosse Wunder von unserer Seite, dass wir diese Gebote, die wir mit Mühe und Fleiss bewiesen, nicht befolgt haben. Wird nicht [dann] die Mühe vergeblich werden? Wie die Jener, von denen [die Schrift] sagt (*Iob* 39, 16): „Er [der Strauss] handelt hart gegen seine Jungen, als ob sie nicht seine wären; seine Mühe ist vergeblich gewesen, und er doch ohne Kummer“; sodass wir dann Vernunftlosen gleich sind und Unverständigen, wie sie sagt (ib. v. 17): „Denn Weisheit liess ihn Gott vergessen und verlieh ihm nicht Verstand!“ Darum ist es Pflicht, sich vor diesem Zustande in Acht zu nehmen.[1])

Verwerfung des Prophetenamtes. (l. c. p. 445 sq., Haarbr. II p. 356 sq.) Wegen dieser Lehre legt ihnen ein Gegner Saadia's den obigen Einwand in den Mund, der aber, wie Saadia richtig bemerkt, von den *Barâhima* gar nicht gemacht wird. Schahrastani lässt sie überhaupt die Unmöglichkeit der prophetischen Gaben bei allen Menschen, auch bei Adam, lehren. Unverständlich ist es, was Guttmann (a. a. O. S. 157 Anm. 1) mit seiner Bemerkung will: „Dass die *Barâhima* das Ceremonialgesetz bekämpften, geht aus Schahrest. I 36 hervor, von den Religionsbekennern heisst es dort: »Die gesetzlichen Bestimmungen haben ihren Anfang mit Adam . . . genommen«“ Schahrastani redet an dieser Stelle gar nicht von den Brahmânen, auf die er erst ganz am Ende seines Werkes zu sprechen kommt.

[1]) Mit dieser moralischen Anwendung schliesst Saadia den Abschnitt von der Aufhebung. Gleich darauf folgt abermals ein abschliessender Paragraph: Saadia beendet nämlich mit diesem Tractate die erste Hälfte seines philosophisch-theologischen Systems. Die drei ersten Tractate handeln von Gott und seinem Verhältniss zur Schöpfung; vom IV. Tractate an tritt der Mensch in den Vordergrund, und wird umgekehrt sein Verhältniss zu Gott beleuchtet.

§ 26. Nachdem ich nun meine Beweise in Sachen der Aufhebung besprochen und erwähnt habe, was in den Herzen Unruhe macht wegen des Sterbens der Propheten, ihres Essens, Trinkens, Beiwohnens, und des Unrechts gegen sie, — damit die Herzen rein seien davon, welche fast deswegen zu Grunde gehen[1]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan betreffs der Schöpfung der Dinge aus Nichts, und ihrer Grenze, und ihres Ortes und der Zeit, — was ebenfalls, wenn du es vernachlässigst, fast verdorben ist[2]); und nachdem ich ferner Erwähnung gethan von den Arten der Beschreibung des Schöpfers (inbezug auf die Negirung der Gleichsetzung [Gottes mit Andern] und auf das Kapitel von dem Wissen, der Macht und den Eigenschaften) —, wovon, wenn du es sorglos vernachlässigst, ich in der That fürchte, dass die Menschen ungläubig werden[3]), so will ich noch hinzufügen zu diesem Tractat zwölf Ansichten, von denen ich überzeugt bin, dass jede einzelne davon, wenn ich sie nicht bespräche, die Gemüther der Leute in Unordnung bringt und ihren Glauben verdirbt. Wenn ich sie [aber] nun auseinander setze, so hört die Herrschaft dieser Zweifel auf, und die Herzen werden rein davon, wie sie von Jenem[4]) rein geworden sind.

Ich sage nun, vielleicht ermangeln einige Menschen des Festhaltens an diesem Buch [der hl. Schrift] aus dem Grunde, dass darin deutliche Erklärungen der Gebote nicht vorhanden sind. Darauf erwidere ich, dass jenes [Buch] nicht die alleinige Materie unserer Religion ist; wir haben vielmehr neben ihm zwei andere Materien: die eine, älter als jenes, und das ist der Quell des Verstandes; die andere nach jenem, und das ist die Fundgrube der Tradition; was wir daher nicht in jenem fanden, das finden wir in diesen beiden, so dass die Gebote in ihrem „Wie oft“ und in ihrem „Auf welche Weise“ damit vollendet sind[5]).

Und das Zweite: Vielleicht ermangelt ein Anderer darin [*sc.* im Festhalten an der hl. Schrift], weil es (p. 141) ihm feststeht, dass darin Widersprüche sind, wie es heisst im Samuel (*Sam.* II. 24, 9): „Und es war Israel 800,000 streitbare Männer“, und in der Chronik (1. *Chron.* 21, 5): „Und es war ganz Israel 1000 mal 1000 und 100,000 Mann!“ Darauf sage ich nun, dass es ähnlich ist mit den 300,000, welche am Hofe des Königs angestellt waren: 24,000 wechselten ab jeden Monat, wie es heisst (ib. 27, 1): „In jedem Monat des Jahres je eine Abtheilung

[1]) Damit fasst Saadia den Inhalt des III. Tractates zusammen. — [2]) Das ist der Inhalt des I. Tractates. — [3]) Inhalt des II. Tractates. — [4]) *sc.* von den Irrthümern, die sich auf die im vorigen Satze genannten drei Tractate (Lehre von den Propheten, der Schöpfung und dem Schöpfer) beziehen. — [5]) Ganz denselben Gedanken, zum theil auch mit wörtlicher Uebereinstimmung, entwickelt Saadia in seiner kürzeren Pentateuch-Einleitung; s. Derenbourg, *oeuvres compl.* etc. l. c.; der betreffende Abschnitt ist übersetzt in meiner Schrift: „De Saadiae vita“ etc. p. 53/54.

von 24,000." Also sind sie ausgelassen worden in dem einen Manuscript und aufgestellt in dem anderen.

Und das Dritte: Vielleicht bringt ihn darauf [*sc.* auf den Mangel am gläubigen Festhalten der hl. Schrift] sein Argwohn, dass darin absurde Berichte sind, dass der Sohn älter sei an Jahren, als sein Vater; denn Joram, Sohn des Josaphat, starb, als er 40 Jahre alt war, und an seine Stelle trat sein Sohn Ochozias. In den [Büchern der] Könige ist nun geschrieben [II., 8, 26], dass dieser 22 Jahre alt gewesen, und in den Chroniken [II., 22, 2] 42 Jahre. Ich erwidere nun, dass die Datirung von den 22 Jahren auf sein Lebensalter [geht], und die Datirung der 42 Jahre auf das Lebensalter seiner Mutter; und die dem zu Grunde liegende Ursache ist, dass er ihretwegen starb. Wenn nun einer forscht, wie das Alter eines Sohnes zurückgeführt wird auf ein Datum, welches vor seiner Existenz liegt, so bin ich der Bedeutung hiervon auf den Grund gegangen und habe infolgedessen gefunden, dass, wenn einer von den Kindern Israels Nachkommen wünschte, er dann Gelübde machte, Jahre lang bevor er ihn von Gott erhielt; wenn er ihn dann erhalten hatte, nannte er ihn Sohn des Gelübdes, wie es heisst (*Prov.* 31, 2): „Was Sohn, und was Sohn meines Leibes und was Sohn meines Gelübdes!" Und so suchen die Erforscher der Wahrheit den Bedeutungen auf den Grund zu kommen, bis ihnen die Art und Weise klar ist.

Das Vierte: Vielleicht befindet sich Jemand im Irrthum aus Anlass der Opfergebote, sei es wegen des Opferschlachtens von Thieren, oder wegen des Vergiessens von Blut und Fett. Ich bringe diese Sache [der Erklärung] näher, indem ich sage, dass der Schöpfer für jedes lebende Wesen den Tod bestimmt hat, und für jeden Menschen eine Lebenszeit festgesetzt hat: infolgedessen hat Er auch festgesetzt die Dauer der Lebenszeit der Thiere bis zum Augenblick ihrer Opferschlachtung indem er die Schlachtung an die Stelle des [natürlichen] Todes setzte. Wenn nun in der Schlachtung (p. 142) ein grösserer Schmerz, ist, als der Schmerz des [natürlichen] Todes, so weiss Er darum, und es ist dann nothwendig, dass Er ihnen [*sc.* den Thieren] Ersatz gebe nach Maasgabe der Vermehrung des Schmerzes — wir sagen dies, dass die Vermehrung [*sc.* der Ersatz] gewiss ist, aus Vernunft[-Gründen], nicht aus der Offenbarung. Und was die Ertragung des Schmerzes angeht und die Vergiessung des Blutes und des Fettes, so hat Er schon in der Thorah klar ausgesprochen, dass er das unter Bezugnahme auf uns eingesetzt hat; weil das Blut der Wohnsitz unserer Seele ist, wie es heisst (*Levit.* 17, 11): „Denn die Seele des Fleisches, im Blut ist sie". Wenn wir das also sehen, so bekehren wir uns, indem wir sagen: Nicht wollen wir die Sünde wieder thun, sonst wird unser Blut vergossen und unser Fett verbrannt werden, wie dies, was wir sehen.

Das Fünfte ist: Vielleicht denkt einer darüber nach, wie der Schöpfer sein Licht ruhen lasse auf den Angelegenheiten der Menschen, während er die reinen Engel unberücksichtigt lasse. Darauf antworten wir: Mit nichten ist der Intellect der Engel ohne Licht, da es möglich ist, dass Er auf ihren Angelegenheiten doppelt soviel Licht ruhen lässt, als Er für die Angelegenheiten der Menschen bestimmt hat; namentlich da die Schrift sagt (*Ps.* 89, 8): „Gott, Furchtbar in grosser Versammlung der Heiligen und gefürchtet bei Allen, die um Ihn sind", d. h. die in der Umgebung dieses Deines Lichtes sind [1]).

Das Sechste: Vielleicht verwundert er sich über die Künstlerwerke des Tempels, sodass er sagt: Was hat der Schöpfer zu thun mit einem Zelt und Segeltuch und Leuchtern, die angezündet sind, und Musik, die zu Gehör gebracht wird, und Räucherholz, das geräuchert wird, und wohlriechendem Duft und Geschenken von Weizen und Wein, und Fett und Früchten und was dem ähnlich ist? Darauf antworten wir, — und bitten Gott um Hilfe —, dass all' dieses Arten des [Gottes-] Dienstes sind, nicht wegen eines Bedürfnisses [Gottes], da ja der Verstand über Ihn das Urtheil gibt, dass er keines Dinges bedürftig ist, sondern das Ding bedarf Seiner; und Er beabsichtigt nur, dass Seine Diener Ihm gehorsam seien [durch Darbringung] von dem Besten, was sie besitzen, und das Beste, was sie besitzen ist das Fleisch und der Wein und die Musik und das wohlriechende Holz und der Weizen und das Fett und die ergötzlichen Dinge [2]). Sie bringen nun ein Weniges davon [dar] gemäss ihrem Können, und Er belohnt sie dann mit Vielem gemäss Seiner (p. 143) Macht, wie es heisst (*Prov.* 3, 9. 10): „Ehre den Herrn von deinem Vermögen (v. 10) und es werden sich füllen deine Speicher mit Sättigkeit!" Und Er rettet sie von Unglücksfällen, wie sie nicht einer schützt, ausgenommen Er, wegen eines solchen Gehorsams, wie es heisst (*Ps.* 50, 14): „Opfere Gott Dank und erfülle dem Höchsten deine Gelübde, und rufe Mich am Tage der Bedrängniss, Ich will dich befreien und du wirst Mich ehren!" Und sie ehren den Ort jenes Lichtes, das *Schechînâ* genannt wird, mit Silber und Gold und Juwelen und Eisen und anderen kostbaren Gegenständen aus ihrem Besitze; und Er belohnt sie dafür dadurch, dass Er sie von jenem Orte aus die Offenbarung erkennen lässt, wie [die Schrift] vom Tempel sagt (*Exod.* 29, 73): „Ich werde dort zusammentreffen mit den Kindern Israels"; und dadurch wird [der Ort] zu einer Stelle der Erhörung des Gebetes des Volkes in was immer für einer Noth und Bedrängniss, wie Salomo, als er das

[1]) Ibn Thibbon übersetzt: „Die um dies Licht herum sind!" — [2]) Das letzte bezieht sich wohl auf die vorhin erwähnten Früchte. Ibn Thibbon hat: „die süssen Dinge!"

Haus erbaut hatte, von den Orten der Erhörungen aufzählte, worauf Gott zu ihm sprach (1. *Reg.* 9, 3): „Ich habe erhört dein Gebet und dein Flehen, das du flehtest vor Meinem Angesichte!“

Das Siebente: er denkt nach über einzelne Gesetze, wie es zugeht, dass der Mann, so lange sein Körper in seiner unversehrten anerschaffenen Natur bleibt, nicht vollkommen ist; wenn aber etwas von ihm abgeschnitten ist, wird er vollkommen — ich meine die Beschneidung. Ich erkläre nun, dass das vollkommene Ding das ist, an dem nicht ein Zuviel und nicht ein Zuwenig ist, daher hat der Schöpfer ihm diesen Theil anerschaffen als ein Zuviel, bis dass, nachdem er es abgeschnitten, das Zuviel aufhört, und das Uebrigbleibende der Vollkommenheit gemäss ist.

Das Achte: er denkt nach über die Geschichte der Rothen Kuh, wie sie [*sc.* die Geschichte] die Bestimmung gibt, dass jene [Kuh] die Unreinen rein macht und die Reinen verunreinigt. Darauf antworten wir: Es ist nicht unzulässig, dass ein und dasselbe Ding zwei sich widersprechende Wirkungen vollbringe, nach dem Verhältniss des Körpers dessen, den es trifft; denn wir sehen, dass das Feuer das Blei flüssig macht, und dick macht die Milch; und wir sehen, dass das Wasser das Holz der Pinie feucht macht, und dürre macht das Holz der wilden Feigen; und wir finden, dass die gute Speise dem Hungernden nützt und dem Satten schadet; und wir finden, dass die vortreffliche Arznei dem Kranken nützt und dem Gesunden schadet. Somit ist es nicht unzulässig, dass es ein Ding gebe (p. 144), welches rein macht den Unreinen und verunreinigt den Reinen.

Das Neunte ist das Opfer, welches sie darzubringen pflegten dem Asasel am Versöhnungstage, denn er hat für einige Menschen Aehnlichkeit[1]) mit dem Namen eines Dämons. Darauf erwidern wir, dass Asasel der Name eines Berges ist, wie es dort heisst (2. *Reg.* 14, 7): „Er nahm das Sela' ein im Kampfe, und nannte seinen Namen Jokt^{e}el;“ und ebenso sind Jabn^{e}el und Jirp^{e}el und Jeruel alles Orte. Und so wurde eins der beiden Stücke geopfert für die Priester im Heiligthum, da die meisten ihrer Sünden im Heiligthume [geschehen], und der andere wurde geopfert für das Volk draussen, da die meisten seiner Sünden ausserhalb geschehen, — auf dem Wege des Vorwiegenden[2]). Und was die Bedeutung des Werfens der beiden Loose betrifft, was gleichsam das Befremdendste in der Erzählung ist, so erkläre ich, dass das nicht geschieht wegen der Verschiedenheit dessen, dem geopfert wird, sondern beide

[1]) *tašabbaha* ist zu lesen; vgl. Ibn Thibbon: „denn bereits schien es einigen Menschen, dass es der Name eines Dämons sei“ — [2]) *tafḍîl* bezieht sich wohl darauf, dass nach Maasgabe des grösseren, (vorwiegenden) Theiles der Sünden für die Priester im Tempel, für das Volk draussen geopfert worden sei; — pars maior attrahit minorem.

zusammen sind für einen Herrn; vielmehr geschieht das Werfen der beiden Loose nur wegen der Verschiedenheit dessen, wofür geopfert wird, und das sind Priester und Israel. Daher war es nothwendig, dass sie zuerst loosten, und wenn sich für jede einzelne [von den beiden Parteien] ihr Antheil ergeben hatte, opferte sie ihn darnach für sich selbst, mit der Gewissheit, dass das ihr Besitz sei.

Das Zehnte: er sagt von dem Kalb, dem das Genick gebrochen wird: Wie verzeiht Er um dessentwillen den Leuten eine Sünde, die sie nicht begangen haben? Denn [die Schrift] sagt im Anfang der Erzählung [über das Gesetz von dem aufgefundenen Ermordeten (*Deut.* 21, 1): „Nicht weiss man, wer ihn erschlagen hat!" Darauf erwidere ich: Wie die Bestrafung des Menschen nothwendig ist, weil er gethan, was nicht erlaubt war zu thun, ebenso ist seine Bestrafung nothwendig, weil er unterlassen hat zu thun, was Pflicht war, zu thun. Und so hätte es, wenn diese [Leute] für sich Wächter angestellt hätten und herumgehende Wachtposten, kein „Man weiss nicht, wer ihn erschlagen hat" gegeben; nachdem sie nun das nicht gethan, war die Bestrafung nothwendig, und [diese] bestand nicht allein in der Höhe des Preises eines solchen Thieres, sondern [auch] in dem Verbot des Säens in einigem Gefilde (p. 145).

Das Elfte: dass er [*sc.* der Zweifler an der hl. Schrift] dieses Volk, das festhält an diesem Gesetze, gedemüthigt und verächtlich sieht. Darauf erwidern wir: Wenn er dem Volke Seines Gesetzes die ewige Herrschaft gegeben hätte, würden sicherlich die Ungläubigen von ihnen sagen: Sie dienen ihrem Herrn nur, um ihren Wohlstand zu behalten, ähnlich wie du von denen weisst, die über Job sprachen[1]), ja!; ferner würden sie von sich selber sagen, dass sie nur [deshalb] nicht gehorchten und sich abgewendet hätten, weil sie preisgegeben und verachtet seien und ihnen nicht Herrschaft gegeben sei. Darum hat der Allweise Jene erhöht, und sie glauben doch nicht an Ihn, sodass der Beweis gegen sie besteht; und diese hat Er erniedrigt, und sie sind Ihm [doch] nicht ungläubig, sodass nothwendig die Wahrheit auf ihrer Seite ist, gemäss dem auch, was sie sagen (*Ps.* 44, 19): „Nicht wich zurück unser Herz, und bogen ab unsere Schritte von Deinem Pfade!"

Das Zwölfte: dass er in der Thorah keinen Lohn und keine Strafe fand für das andere Leben, und nur die irdische Vergeltung darin fand. Darauf erwidere ich, dass ich für die Bedeutung hiervon einen Tractat ganz für sich abgesondert habe, das ist der IX. Tractat; in ihm werde ich Alles erklären, was von dieser Art nothwendig ist, mit der Hilfe des Allbarmherzigen.

[1]) Saadia hat die Rede des Satans im Sinne, *Iob* 1, 9—11. Mit dem Worte Satan ist aber nach Saadia an dieser Stelle nicht der Teufel, sondern ein dem Job feindlich gesinnter Mensch gemeint; s. Ibn Esra in seinem Commentar z. St. und Munk: *Notice sur Saadia* etc. p. 8.

Recensionen und Referate.

Grundriss der Psychopsysik. Von Dr. G. F. Lipps. Leipzig, Göschen. 1899.

Dieser Grundriss bildet einen Theil (Nr. 30) der „Sammlung Göschen", speciell der „Kleinen philosophischen Bibliothek" dieser Sammlung. Auf engem Raum wird uns da recht übersichtlich alles das dargeboten, was die moderne sog. Psychophysik durch ihre Experimente und Forschungen an mehr oder weniger gesicherten Resultaten geliefert hat. Wir müssen es dem Verleger und Verfasser Dank wissen, dass wir hier das fast unübersehbar gewordene und meist noch in Zeitschriften verstreute Material kurz zusammengefasst und mit weiser Auswahl des Gesicherteren kurz zusammengestellt (das Werkchen füllt blos 164 Seiten) und exact formulirt und nach dem Stande der Wissenschaft erklärt und begründet vor uns haben.

Die Schrift enthält nicht blos das, was man seit Fechner Psychophysik im engeren Sinne nennt: das Verhältniss des Psychischen zum Physischen, specieller die quantitativ und qualitativ bestimmte Abhängigkeit der Empfindungen vom Reize, sondern es wird die Psychophysik von einem allgemeineren Gesichtspunkte und dies zu ihrem grossen Vortheile behandelt. Dies sieht man aus den darin behandelten Punkten: I. Die Aufgabe der Psychophysik. Dieselbe wird bestimmt „einerseits als Klarlegung der subjectiven Bedingungen, denen die Naturbeobachtung unterliegt, anderntheils die physiologische Untersuchung der Sinneswahrnehmungen und der sonstigen geistigen Erscheinungen. II. Die Grundlegung und der Umfang des psychophysischen Parallelismus. III. Die qualitative und quantitative Bestimmungsweise des psychophysischen Parallelismus. IV. Reiz und Empfindung. V. Gefühls- und Gesichtsausdruck. VI. Die subjective Auffassung und die objective Beschaffenheit der räumlichen und zeitlichen Formen.

Der Vf. sucht Gemeinfasslichkeit der Darstellung mit exacter Behandlung der Probleme zu verbinden, was ihm ja im ganzen gelungen ist. Bei der Darstellung der Zähl- und Messmethoden der Psychophysik

scheint er doch zu streng mathematisch vorzugehen, als dass er auf allgemeines Verständniss rechnen könnte.

Im allgemeinen sucht der Vf. nur sichere Resultate zu geben, und übergeht häufig gerade im Vordergrunde der Discussion stehende Controversen. Das ist für den Zweck des Büchleins gewiss das allein Richtige. So stellt er den Zusammenhang zwischen den Gefühlen und den körperlichen Ausdrucksbewegungen sehr gut dar, erwähnt aber nicht die jetzt stark vertretene physiologische Gefühlstheorie, welche die Gefühle lediglich in solche körperliche Erregungen verlegt. Er hat wohl auch recht, wenn er die Lust- und Unlust-Theorie für zu eng ansieht, und an ihre Stelle die Viertheilung der Wundt'schen Gefühlstheorie setzt: aber dass diese die einzig zulässige Classification sei, hat doch auch Wundt nicht bewiesen.

Von den zahlreichen Farbentheorien führt er nur die Hering'sche mit ihren vier Grundfarben-Paaren sowie die Wundt'sche mit ihrem Farbenring an. Diese beiden Auffassungen vom Farben-Continuum und seiner physiologischen bezw. chemischen Grundlage sind allerdings nach Aufgabe der Young-Helmholtz'schen Dreifarbentheorie die bedeutendsten und einander am meisten entgegengesetzt. Indes haben sich neuestens J. v. Kries, König u. A. besonders auf die Erscheinungen der partiellen und der totalen Farbenblindheit gestützt, eine neue Farbentheorie zu begründen gesucht, welche alle Beachtung verdient. Sie legen dabei das grösste Gewicht auf die Unterscheidung eines Stäbchens- und eines Zapfenapparates im Auge, von denen das erstere der Helligkeit, der letztere der Farbenwahrnehmung dient. Indes sind diese Untersuchungen noch nicht abgeschlossen, und die neue Theorie noch in ihrem ersten Werden begriffen. Täglich kommen, wie dies in der Psychophysik überhaupt der Fall ist, neue Entdeckungen, und müssen frühere Aufstellungen modificirt oder gar zurückgenommen werden. Man kann kaum etwas darüber veröffentlichen, so ist es oft schon während des Druckes durch ein neues Experiment erschüttert worden. Darum kann man nur die weise Mässigung des Vf.'s in der Mittheilung der neuesten Resultate billigen, zumal in einem Compendium, das weitere Kreise über die Psychophysik orientiren will. Wir können dasselbe Allen, welchen die sehr ausgedehnte und specielle Fachlitteratur nicht zu Gebote steht, bestens empfehlen.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Elemente der empirischen Teleologie. Von Paul Nik. Cossmann. Stuttgart, A. Zimmer. 1899. gr. 8. 132 S. *M.* 4.

Mit freudiger Spannung und Erwartung habe ich die Lectüre des vorgenannten Buches begonnen und sie auch, obgleich mir die Darstellung nachgerade nicht sonderlich zusagte, glücklich zu Ende geführt,

weil der Titel des Buches mich nun einmal interessirte. Als ich aber die Lectüre beendet hatte, war ich in meinen, so viel ich glaube, berechtigten Erwartungen wenig zufrieden gestellt. Der Gründe meiner Enttäuschung waren es mehrere, von denen die hauptsächlichsten hier folgen sollen.

Nach dem Titel des Buches zu schliessen sollte man, die Worte desselben genau so verstanden, wie sie lauten, in ihm erwarten die Darstellung der empirischen d. h. doch wohl der wissenschaftlichen (vgl. S. 71. Z. 11, 15. 3 f., 121. 8) oder der exacten (89. 38. 121. 23, 125. 6) Teleologie, m. a. W. die teleologische Theorie (76. 27) in ihren Elementen oder Anfangsgründen. Und in dieser Hoffnung wird man nachträglich noch bestärkt, wenn man am Schlusse des Buches die Worte liest: „Nur die Elemente der Teleologie haben wir darzulegen versucht: die Umrisse dessen, was zu allen Zeiten (?) mehr (oder) minder klar als Wesen der lebenden Natur erkannt wurde" (129. 1 ff.; vgl. 42. 24, 55. 12, 71. 26, 74. 1 f.), obgleich man freilich sagen darf, dass „die Umrisse dessen" usw. nicht gerade der Sache nach mit den „Elementen der Teleologie" gleichbedeutend sind. Thatsächlich enthält aber das Buch ausgesprochenermaassen „nur die Methodik *(sic!)* der Forschung, nicht aber die Systematik *(sic!)* unseres Gegenstandes" (87. 3 f.). „Diese wird, wie überall, sich in naturgemässer Weise erst dann ergeben, wenn vielseitige und zahlreiche Einzeluntersuchungen vorliegen" (ebend. 5 ff.; vgl. 90. 31, 91. 32, 129. 15). „Vielverheissende Anfänge sind (schon) gemacht" (91. 34). „Die Teleologie selbst jedoch ist eine Aufgabe der Zukunft" (129 9 f.; vgl. 117. 12, 121, 21 ff.).

Freilich verheisst die Einleitung des III. Capitels: „Dabei muss es unser Bestreben sein, bei jeder Gruppe von Erscheinungen zuerst das Sichere zu constatiren, dann die Probleme zu formuliren (vgl. 54. 32); die Lösungswege endlich hat das letzte Capitel zu behandeln" (67. 4 ff.). Und unzweifelhaft mit Bezug hierauf wird dann gegen Schluss des IV. Capitels noch einmal gesagt: „vielmehr thut noth Constatirung des Sicheren, Formulirung der Probleme, Angabe der Lösungsmethoden" (110. 8 ff.). Indessen haben wir im III. Capitel keinen einzigen § gefunden, in welchem bei einer Gruppe von Erscheinungen zuerst das Sichere constatirt und dann die Probleme förmlich formulirt d. i. nicht etwa in einer mathematischen Formel, sondern in Worten ausgedrückt worden, und ebenso im IV. Capitel d. i. „in einem Abschnitte der Methodenlehre" (87. 2) keinen einzigen §, in welchem die verschiedenen, dort angegebenen, auch auf anderen Gebieten brauchbaren Lösungswege oder Lösungsmethoden zum Zwecke der Lösung irgendeines teleologischen Problems behandelt oder dazu verwerthet worden wären.

Nachdem angegeben, „was den Gegenstand der Causal-Forschung ausmacht", nämlich „die ganze Natur, betrachtet mit dem Glauben an

die Allgiltigkeit der Causalität" (54. 15 f.), fragt der Verfasser: „Welches ist dann der specielle Gegenstand der biologischen Forschung" (ebend. 17 f.)? Und er hebt die Wichtigkeit der Frage noch ganz besonders dadurch hervor, dass er die Bemerkung hinzufügt: „Wir sind damit an den wichtigsten Punkt der Untersuchung gelangt" (ebend. 26 f.). Da hätte man denn mit billigem Rechte auf die Frage wenigstens eine kurze, aber klare und bestimmte Antwort erwartet, um so mehr, wenn man bedenkt, dass jetzt nach der Meinung des Vf. „in der biologischen Forschung eine Periode ihrem Ende entgegen" zu gehen scheint, nämlich die Periode der „rein causalen Erklärungen" (121. 18 ff.), danach also seine empirische Teleologie verhältnissmässig noch neu ist. Nun klingt es allerdings wie eine kurze Antwort, wenn es heisst: „So scheint unsere Betrachtung uns der Constatirung von »Zweckursachen« zuzuführen" (55. 14 f.). Und es sieht wie eine Erklärung dieser Zweckursachen aus, wenn weiter gesagt wird: „Die einzig correcte Formulirung jeder specifisch biologischen Successionsgesetzmässigkeit zeigt ein Naturgesetz, welches wir als teleologisches bezeichnen, und welches ist ein nothwendiger Zusammenhang zwischen drei Zuständen" (ebend. 37 ff.). Zur näheren Charakterisirung der drei Zustände wird dann noch hinzugefügt: „Die drei Glieder einer solchen Gesetzmässigkeit bezeichnen wir als teleologisches Antecedens, Medium und Succedens, oder auch als erstes, zweites und drittes Glied" (26. 25 ff.; vgl. 70. 12 f., 87. 18, 90. 19 f.). Allein von all' diesen Antworten, von denen eine umständlicher ist, als die andere, ist doch wohl keine einzige klar und bestimmt, so dass aus derselben mit Genauigkeit hervorginge, was man sich in concreter Weise unter dem speciellen Gegenstande der biologischen oder besser der teleologischen Forschung vorstellen solle. Höchstens geht daraus hervor, dass man sich die drei genannten Glieder im allgemeinen als Zustände zu denken hat, welche nothwendig miteinander zusammenhängen (vgl. 58. 13 f. u. 25 ff., 59. 19, 61. 12 f., 70. 2., 91. 12 f.)., und diese Vorstellung ist doch zu dürftig und zu verschwommen.

Weiterhin lässt das Buch einen Hinweis auf einen persönlichen d. i. erkennenden und wollenden Urheber des Teleologischen auf dem Gebiete des Leblosen wie des Lebendigen, des Makrokosmus wie des Mikrokosmus vermissen, ja sein Vf. leugnet geradezu die Existenz desselben. Er sagt:

„Ebenso halten manche es gegenwärtig für ausgemacht, dass Teleologisches von jemanden erzeugt werde, der Zwecke kennt, der weiss, was kommen wird. Unsere Analyse hat eine psychische Präexistenz des dritten Gliedes nicht ergeben; ja wir werden die Anschauung, dass das Succedens gewollt ist, als den teleologischen Anthropomorphismus bezeichnen dürfen" (62. 2 f., vgl. 25. 5.).

In der That halten es manche gegenwärtig und hielten es auch manche früher schon seit den Zeiten des Sokrates, „des eigentlichen Be-

gründers der Teleologie in der Betrachtung der Welt" (Fr Ueberweg: Grundriss der Geschichte der Philosophie des Alterthums. 1880. S. 104), und nicht blos manche, sondern viele, ja sehr viele, zumal seit Aristoteles, für ausgemacht und wissenschaftlich festgestellt, dass das Teleologische in der Welt von jemand Ausserweltlichem, nämlich von Gott, erzeugt werde. Zwar erklärt der Vf. unseres Buches mit einer Art von souveräner Sicherheit: „Unsere Analyse hat eine psychische Präexistenz des dritten Gliedes (nämlich in der Vernunft Gottes) nicht ergeben" (62. 5 f.; vgl. 89. 35 ff.), gleichsam als ob er von den zwingenden Beweisgründen, welche andere zur Annahme eines Gottes führten, gar nichts gemerkt hätte; aber darum existiren diese Gründe doch objectiv in den Thatsachen und fordern gebieterisch, dass man sie mit seiner Vernunft anerkenne und sich vor ihnen beuge. Im übrigen darf uns der Vf. die Frage nicht verargen, wo er denn die gemeinte Analyse angestellt habe. In dem vorliegenden Buche hat er es ganz gewiss nicht gethan, oder er müsste an der fraglichen Stelle das Wort Analyse, wie es ja auch anderwärts geschehen (32. 8, 33. 16, 51. 20 u. 34; vgl. 9. 7, 28. 2, 41. 5), nicht im Sinne von Auflösen. Auseinanderlegen, Zerlegen, sondern in irgendeinem beliebig anderen Sinne gebraucht haben, und selbst in diesem Falle hat er in dem ganzen Buche an keiner Stelle gezeigt, dass es eine psychische Präexistenz des dritten Gliedes nicht gebe.

Auch noch auf einige Kleinigkeiten, welche aber gewiss mehr oder minder Anstoss erregen dürften, möchte ich hinweisen. Da ist es vorerst für das Verständniss des Zusammenhangs ungemein störend, dass so viele und manchmal (z. B. 58. 7 ff., 93. 26 ff., 98. 19 ff.) sehr umfangreiche Noten, statt unter den Text, mitten in denselben gesetzt worden sind, und dazu auch noch ohne genauere Angabe der Stellen, wohin sie gehören (vgl. z. B. 61. 28 ff., 68. 15 ff., 75. 13 ff., 92. 25 ff., 96. 21 ff.). Sodann sind uns einzelne Wörter und Satzglieder begegnet, welche uns folgende Stelle unwillkürlich ins Gedächtniss zurückriefen: „Die gemeinte Anschauungsweise drückt sich in einer Ungenauigkeit des Sprachgebrauches aus, welche wohl auch zuweilen mit einer Ungenauigkeit im Denken verbunden ist" (21. 25 ff.). Dergleichen Wörter und Satzglieder sind z. B.: Wissenschaftstheorie (15. 16, 20. 29), ein jedes (32. 20), Structur (17. 36, 36. 12, 41. 34 u. 37, 43. 7, 51. 23, 69. 35), er (Instinct?) nicht eintritt (55. 26), Eignung (57. 11), Anthropomorphismus denkt sich (62. 9), Verfolg (73.7), mögen sie (ebend. 15), die Teleologie zu erforschen (89. 2 f.), allfällige (94. 22), in der Medicin der Zukunft drei teleologische Methoden . . . Teleologische Physiatrie, Serumtherapie und Teleologische Psychotherapie (128. 10). Ferner scheint es nicht angängig zu sein, auf der einen Seite die Möglichkeit aufzustellen, dass das Organische irgendwie einmal aus dem Anorganischen ist (77. 15 f.; vgl. 17.

15 f.), und der Descendenztheorie blos einen hypothetischen Charakter zuzuerkennen (109. 18 f.; vgl. 54. 23), auf der anderen Seite aber von einem Inkrafttreten des darwinischen ateleologischen Systems zu reden (68. Note). Auch dürfte es nicht richtig sein, zu sagen: „Ist die organische Beschaffenheit zufällig entstanden, dann kann sie an jeder Stelle und in jedem Augenblicke aufhören“ (52. 26 f.), denn das kann sie auch, wenn sie „infolge von Nothwendigkeit“ entstanden ist. Und geradezu unrichtig ist es, wenn es heisst: „Niemand wird anstehen, ein solches Gebilde (welches keinen Kohlenstoff enthält) als Organismus zu bezeichnen“ (41. 26 f.).

Dahingegen berührt es in „diesem so inductiven Zeitalter“ (109. 4) ungemein wohlthuend, zu sehen, wie der Vf. gegenüber „der gegenwärtig dominirenden Causalitätstheorie“ (26. 10 f.), „häufig als mechanistische Naturauffassung bezeichnet“ (21. 21 f.), fest und bestimmt ein ganz anderes Princip aufstellt und der methodischen Erforschung der teleologischen Naturgesetze seine Kräfte widmet.

Trier. **Dr. L. Schütz.**

Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Von C. Stumpf. Leipzig, Barth. 1900.

In dieser am Stiftungstage der Kaiser Wilhelms-Akademie für das militärärztliche Bildungswesen am 2. December 1899 in Berlin gehaltenen Festrede leiht der Redner dem Entwicklungsgedanken unserer Zeit einen beredten Ausdruck. Doch warnt er auch vor Ausschreitungen und Uebertreibungen. Alles kann nicht in Fliessen umgesetzt werden; zur Beurtheilung ästhetischer, moralischer Entwicklung müssen feststehende Normen als Maasstab angelegt werden. Auch eine völlige Continuität der Entwicklung kann nicht behauptet werden. Vom Unbewussten zum Bewussten, von der niedrigsten Stufe einförmiger Sinneswahrnehmung oder des Gefühls zu einer Gesichts- oder Gehörswahrnehmung führt kein vermittelnder Uebergang. Auch die Teleologie ist durch die Entwicklung nicht beseitigt:

„Mit Leibniz und Lotze, mit E. v. Baer und Weismann und wohl den meisten denkenden Naturforschern müssen wir hinzufügen, dass die Fragen der Teleologie hiernach nur in anderer Form wiederkehren. Statt beschränkter Zusammenordnungen im Einzelnen bewundern wir nur um so mehr die des Ganzen und die Abhängigkeit alles Einzelnen von ihr. Schliesslich ist ja selbst das Zusammenstimmen der Elementartheilchen der Materie in ihren allgemeinsten Eigenschaften und Kräften nur ein viel extremerer Fall von Homologie oder Coordination als alle, die wir unter den Organismen finden, oder als die Uebereinstimmungen in der Bewegungsrichtung der Planeten. Darum ist auch die Einheit des letzten Weltprincips ein logisch durchaus unabweisbarer Gedanke. Freilich kann es zunächst ebensowohl im pantheistischen wie theistischen

Sinn gefasst werden und bleibt ein so abstractes Postulat weit entfernt vom Begriff eines lebendigen Gottes."

Darum setzen die zweckmässigen Gebilde bestimmt disponirte Anfangszustände der Entwicklung und einen „Entwicklungsplan" voraus.

„Man könnte es geradezu als eine mathematisch-physikalische Aufgabe hinstellen, an deren Lösung die Analyse allerdings noch vorläufig kaum denken kann: unter den sämmtlichen denkbaren Lagerungen einer gegebenen Zahl von Elementartheilchen mit bestimmten Kräften diejenigen zu finden, die durch ihre Wechselwirkung einen Zustand herbeiführen müssen, welcher zweckmässige Gebilde einschliesst."

Aber daraus, meint Redner, dürfe man nicht auf eine Intelligenz, einen Willen, eine Auswahl schliessen.

„Alle diese Begriffe sind zu concret, enthalten mehr als sich beweisen lässt, führen zu Anthropomorphismen und zuletzt in die unlösbaren Fragen der Theodicee."

Darum resignirt der Redner auf eine wissenschaftliche Lösung der grossen Frage:

„Wir kommen daher auch so nur zu einer äusserst abstracten Formel, wenn wir überhaupt das Letzte und Höchste im Begriff zu fassen suchen. Mag dann der Einzelne nach seiner Erziehung, seinen selbsterkämpften Lebensanschauungen und der Grundstimmung seines Gemüths die Formel in verschiedener Weise ausfüllen, vielleicht auch zwischen verschiedenen Bildern des Unendlichen schwanken: eine Philosophie, die sich streng an die Anforderungen des wissenschaftlichen Denkens halten will, wird nicht wesentlich über diese Grenze hinauskommen."

Gegen diesen agnostischen religiösen Standpunkt hätten wir doch Einiges einzuwenden.

1°. Es kann nicht dem Ermessen des Menschen anheimgestellt bleiben, ob oder wie er sich die abstracte Formel des Weltprincips concret ausfüllen mag: das ist eine eminent praktische Frage, die einzige Lebensfrage. Wenn sie also wirklich philosophisch nicht zu lösen wäre, dann müsste man mit allem Eifer nach der Wahrheit der Offenbarung forschen, dürfte dieselbe nicht *a limine* als unwissenschaftlich abweisen. So werden dem redlich Suchenden die schweren Probleme der Theodicee gelöst werden, welche den Wissenschaftsstandpunkt hindern, eine Intelligenz, einen Willen, einen lebendigen Gott anzuerkennen.

2°. Dass dieser Begriff anthromorphistisch sei, kann nur mit arger Begriffsverwirrung behauptet werden.

3°. Einen Grund muss die Einheit, Zweckmässigkeit usw. doch haben: So gebe man uns einen besseren als Willen und Intelligenz an. Diese sind die uns bekannten Ursachen von Zweckmässigkeiten, sie erklären die Phänomene am befriedigendsten: freilich müssen sie, wenn sie dem Absoluten beigelegt werden sollen, von aller Unvollkommenheit, die sie am Menschen haben, gereinigt werden; dann fällt aller Anthropomorphismus weg.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Ueber die Berechtigung der antimonistischen Tendenzen innerhalb der staatlichen Gesellschaft. Von Dr. G. J. Liesker. Freiburg (Schweiz) Fragnière 1899.

Diese der philosophischen Facultät der Universität Freiburg i. d. Schweiz zur Erlangung der Doctorwürde vorgelegte Dissertation behandelt und zwar mit glücklichstem Erfolg ein ausserordentlich zeitgemässes Thema. Denn der „Staatsmonismus" fängt an, trotz der so laut betonten Bedeutung des Individuums in unserer Zeit allgemeine Ansicht der gebildeten Welt zu werden; trotz der überspannten Betonung der Individualität geht in der modernen atheistischen Weltauffassung das Individuum im Staate auf, der Staat allein schafft die Rechte der Persönlichkeit, Staatsgesetz und Recht sind synonyme Begriffe. Mit Recht bemerkt der Vf.:

„Die Wesensidentität des objectiven Rechtes und des formellen Staatsgesetzes wird von mancher Seite als eine so selbstverständliche Voraussetzung jeder wissenschaftlichen Erörterung rechtsphilosophischer Fragen behandelt, dass man wohl fürchten muss, durch Verwerfung dieses Grundsatzes sich in gewissen Kreisen als Anhänger einer überwundenen Auffassung zu compromittiren."

Namentlich in der Terminologie der Juristen ist Recht und Staatsgesetz identisch. Rechtswissenschaft ist ihnen dasselbe wie Jurisprudenz, und diese ist doch eigentlich nur Gesetzeskunde. Römisches, deutsches Recht gebrauchen sie gleichbedeutend mit römischer, deutscher Gesetzgebung.

Mit Recht weist der Vf. darauf hin, dass dann auch die verderblichsten Gesetze zu Recht beständen, wenn sich für sie eine formell legitime Genesis nachweisen liesse.

„Die Legitimität des Gesetzes findet dann ihre Begründung darin, dass dasselbe die Objectivirung des Willens der staatlichen legislativen Organe sei. Unter welchen Einflüssen aber der Wille dieser Organe des Staates handelt, und welches Gebilde des reinsten Egoismus oder der rücksichtslosesten Parteitendenz von diesem Willen unter Umständen geschaffen wird, scheint inbezug auf die innerliche Rechtsbeschaffenheit der Gesetze für manchen nur eine geringe Bedeutung zu haben."

Der Vf. behandelt sein Thema unter folgenden Gesichtspunkten: 1. Kapitel: Der Staatsmonismus und das Recht. 2. Kap.: Recht und Rechtsschutz. 3. Kap.: Der Zweck im Staate. 4. Kap.: Das Organ der Freiheitsbegrenzung. 5. Kap.: Das Recht und das Sittengesetz. 6. Kap.: Die Bedeutung des Antimonismus.

Der Vf. ist in der einschlägigen Litteratur wohl bewandert, zeigt durchgängig ein sehr gemässigtes aber zutreffendes Urtheil, so dass seine Schrift auch auf Kreise, die nicht auf seinem theistischen Standpunkte stehen, Eindruck machen, sie über ihre Misverständnisse aufklären kann; wenn nicht ihre allgemeine Weltauffassung sie für alle Belehrung unzugänglich

macht. Denn diese Frage hängt aufs innigste mit der Weltauffassung überhaupt zusammen. Wenn man den Menschen von Gott, seinem einzigen rechtmässigen Herrn loslöst und ihn auf sich stellt, so proclamirt man ein allgemeines Chaos, einen Krieg aller selbständigen Individuen gegen alle anderen. Ein solcher heilloser Zustand kann nur durch die Allgewalt des Staates aufgehoben werden: er ist also die Quelle jeden Rechtes und jeder Pflicht. Zugleich aber sieht man, wie unwürdig diese übermüthige Philosophie den Menschen behandelt; einem von Menschen geschaffenen Gesetze macht sie den vernünftigen Menschen unterthänig, nachdem sie ihn von der rechtmässigen Unterordnung unter seinen Ur- und sein letztes Ziel emancipirt hat. *Deo servire regnare est.*

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Das menschliche Femur nebst Beiträgen zur Kenntniss der Affenfemora. Inaugural-Dissertation von Dr. Joh. Bumüller. Augsburg. Liter. Institut. 1899.

Bei der Beurtheilung des Verhältnisses des Menschen zu den höchstentwickelten Säugern, also bei der Beantwortung der Frage, ob Mensch und Thier blos quantitativ oder qualitativ verschiedene Wesen darstellen, muss natürlich in erster Linie die geistige Befähigung berücksichtigt werden, die jedem Unbefangenen einen Wesensunterschied zwischen thierischer und menschlicher Intelligenz zeigt. Indes haben Forscher, welche soviel Selbständigkeit im Denken sich bewahrten, dass sie sich von der Modewissenschaft, vom Darwinismus, nicht beeinflussen liessen, auch sehr wichtige körperliche Unterschiede zwischen Menschen und Affen aufgezeigt. Wenn dabei selbstverständlich das Gehirn und seine knöcherne Umschliessung, der Schädel, weil sie zum Denken in nächster Beziehung stehen, die erste Rolle spielen, so gibt es doch, wie besonders J. Ranke nachgewiesen, auch andere charakteristische Eigenthümlichkeiten des menschlichen Körpers, welche ihn scharf von der rein thierischen Organisation scheiden. Dazu gehört in erster Reihe das menschliche Schenkelbein, welches mit dem dem Menschen allein zukommenden aufrechten Gang desselben zusammenhängt.

Unter Leitung Ranke's hat sich ein junger Gelehrter der sehr dankenswerthen Arbeit unterzogen, im anthropologischen Institut zu München die genauesten Messungen an dem menschlichen Schenkelbein und dessen einzelnen von der Anatomie sehr scharf unterschiedenen Theilen, den Epiphysen, der Diaphyse mit ihren vorderen, ihrer lateralen oder externen und medialen oder internen Seite, der Pilesterkante usw. untersucht, gemessen und statistisch deren verschiedene Formen, Grössen, Krümmungen usw. festgestellt. Es lagen als Beobachtungsmaterial Knochen

aus verschiedensten Zeiten, selbst der Zeit der Völkerwanderung, verschiedenster Nationalität vor; männliche und weibliche, junge und alte, von Stadt- und Landbevölkerung wurden gesondert gemessen.

Wir können auf das Einzelne, das zu genaue Kenntniss der anatomischen und physiologischen Verhältnisse voraussetzt, nicht eingehen; wir müssen uns darum auf die Wiedergabe der Resultate des äusserst sorgfältigen Forschers beschränken.

„Das laterale Maximum, die dünne und kantige Gestalt des *angulus medialis* und die so hervorgerufene Schiefheit des *planum popliteum* sind es daher, welche das menschliche *femur* charakterisiren, während Concaviität und Convexität an sich untergeordnete Dinge sind." „Diese Gestalt des *planum* ist direct bedingt durch die einseitig-laterale Verdickung des menschlichen *femur* infolge des aufrechten Ganges."

Die jugendlichen *femora* nähern sich in manchen Verhältnissen den Anthropoiden, aber „der Ausgangspunkt der Entwicklung ist nicht die anthropoide, sondern die menschliche Form." Die jüngsten *femora* sind noch sehr plump und haben ähnliche *indices* wie die erwachsenen Affen, aber „trotz des gleichen *index* haben sie keineswegs den Typus der Anthropoiden-*femora*."

Vergleicht man verschiedene Zeiten mit einander, so ist „eine gewisse Grössenverminderung beim Vergleich der absoluten Länge der *femora* unabweisbar anzunehmen." Möglicherweise ist übrigens diese Verminderung auf die Stadtbevölkerung zu beschränken.

Der Vergleich mit fünf Affengattungen ergab:

„Zunächst bilden unzweifelhaft Gorilla, Schimpanse und Orang eine scharf von den übrigen abgetrennte Gruppe, welche als die der Anthropoiden bezeichnet wird."

Aber auch sie sind durchaus von dem Menschen in bezug auf das *femur* geschieden.

„In den wichtigsten Eigenschaften, welche grösstentheils mit dem aufrechten Gang des Menschen zusammenhängen, zeigen die Anthropoiden die grösste Entfernung vom menschlichen Typus. Nur im unteren Sagittalindex nehmen sie nicht die allerniederste, aber immerhin eine sehr niedere Stufe ein. Das *femur* ist ein so wichtiger mit dem aufrechten Gang in nächster Beziehung stehender Knochen, dass wir aus Obigem ohne weiteres den Schluss ziehen dürfen und müssen, dass die Zurückführung des Menschen auf einen anthropoiden Affen wissenschaftlich nicht begründet ist. Auch der von wichtigen Muskelansätzen überwucherte und dadurch dem jugendlichen Stadium gegenüber degenerirte und verkümmerte Hirnschädel der Anthropoiden weist auf nichts weniger als auf eine solche Entwicklung hin."

Indem Vf. die von ihm aufgestellten Kriterien auf das *femur* des vielumstrittenen *Pithecanthropus erectus* anwendet, findet er dasselbe

als ein durchaus äffisches, das in mancher Beziehung noch weiter als andere Affen-*femora* sich von dem des Menschen entfernt:

„Fassen wir diese wichtigsten Merkmale zusammen, so ergibt sich folgendes allgemeine Bild des *femur*:

„Der Bandradienindex ist zweifellos ein thierischer und äffischer; die Längen-dickenverhältnisse stimmen nicht nur zum Menschen, sondern auch ganz ausgezeichnet zu Hylobates; die Form der Pilasterregion ist ganz die typisch äffische, aber nicht die dem Menschen am meisten genäherte; ebenso ist die Lage des maximalen Sagittaldurchmessers eine äffische und entfernt sich vom menschlichen Typus noch weiter als bei den niederen Affen; der untere Sagittalindex liegt jedenfalls innerhalb der Grenzen des äffischen Index und ist nach der Abbildung ein typisch äffischer; der untere Transversalindex ist jedenfalls bedeutend kleiner als das menschliche Mittel, nach Dubois' Angabe etwas kleiner als das menschliche Minimum und der Verlauf der transversalen Durchmesser der Diaphyse erinnert vielmehr an ein *Hylobates*-ähnliches *femur* als an ein menschliches; die Projectionslänge der Condylen ist eine typisch äffische, dasselbe gilt von der natürlichen Condylenlänge in noch viel höherem Grade; die Diaphysenkrümmung ist eine typisch äffische ohne allen Anklang an die menschliche.

„Wenn wir das so entworfene Bild betrachten, so sehen wir überall die Grundzüge und die deutlichen, unzweideutigen Umrisse eines Affen-*femur*, überall den ausgesprochen äffischen Typus."

„Dass diese Eigenschaften »auch beim menschlichen *femur* vorkommen«, ist gerade bei den wichtigsten Merkmalen, dem Bandradienindex und der Condylenlänge unrichtig, bei anderen Punkten äusserst unwahrscheinlich und jedenfalls an der Sachlage nichts ändernd. Selbstverständlich fehlt es auch bei diesem *femur* ebenso wie bei jedem Affen*femur* nicht an Merkmalen, welche auch am menschlichen *femur* nachzuweisen sind. Der menschliche und der äffische Typus des *femur* gleichen eben nicht zwei Kreisen, die sich nur berühren, sie schneiden sich vielmehr stark. Ja es gibt menschliche Eigenschaften, welche ganz innerhalb des äffischen Typus liegen [unter Einrechnung der Prosimien] und von den äffischen Extremen nach beiden Seiten hin übertroffen werden und — nebenbei bemerkt — trotzdem nicht als äffische, sondern als charakteristisch menschliche Eigenschaften bezeichnet werden müssen. Hieher gehört der Condylen-Längenindex

Aeffisches Maximum	121,7 [*Propithecus diadema*]
Mensch	111 – 95,2
Aeffisches Minimum	76,7 [Schimpanse]

Oder das Verhältniss der Condylenbreite zur Diaphysenlänge:

Aeffisches Maximum	26,4
Mensch	22,4 – 19,7
Aeffisches Minimum	16,7.

„Wir werden also an jedem *femur* einzelne Merkmale finden, welche auch am menschlichen vorkommen. Deshalb werden wir aber nicht im einzelnen Fall auf eine Uebergangsform schliessen, sondern zu dem logisch allein berechtigten Schluss gelangen, dass der durch die wichtigsten Momente skizzirte allgemeine

Typus das Ausschlaggebende ist. Dass aber dieser Typus bei Pithecanthropus nur der äffische sein kann, dürfte durch Obiges stricte bewiesen sein."

In einer neueren Schrift[1]) vergleicht der strebsame auf christlichem Standpunkte stehende Forscher die gesammte Organisation des Menschen und Affen einer sachkundigen Vergleichung, welche zu dem Ergebnisse führt: „Die anatomische Vergleichung spricht also ganz entschieden gegen die Abstammung des Menschen vom Affen."

Wir werden demnächst eingehender darüber berichten.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit. Zeitgemässe Erörterungen von Dr. Wilh. Schneider, Dompropst u. Prof. d. Theol. [erwählter Bischof von] in Paderborn. Paderborn, Schöningh 1900. VII, 600 S.

Vorliegendes Werk befasst sich mit einem Gegenstande, der in unserer Zeit von hoher Wichtigkeit ist: nämlich mit der Frage, ob der Begriff der Sittlichkeit und die Pflege derselben von dem Glauben an das Dasein Gottes und an die Unsterblichkeit der Menschenseele sich trennen lasse. Der Vf., der inzwischen zu Höherem berufen wurde, aber damit leider dem wissenschaftlichen Schaffen für die Zukunft entfremdet sein dürfte, ist auf dem einschlägigen Forschungsgebiete schon durch die Werke: „Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewusstseins" und „Die Sittlichkeit im Lichte der darwinistischen Entwickelungslehre" vortheilhaft bekannt geworden. Gegenwärtiges Werk unternimmt es, sämmtliche auf religionslose Moral abzielende Denkrichtungen, Bestrebungen und Gründungen der Neuzeit zur Darstellung zu bringen und ihnen gegenüber die Nothwendigkeit der Religion sowohl für das sittliche Leben als auch für die wissenschaftliche Behandlung der Sittenlehre stichhaltig darzulegen. Dabei wählt das Buch eine Darstellungsweise, die nicht einzig für Philosophen von Fach, sondern für alle Kreise der Gebildeten berechnet ist.

Inhalt und Gliederung des Werkes kann aus folgender höchst gedrängten Uebersicht erschlossen werden: Fragepunkt und Uebersicht (S. 1—33); der Denkgeist der Gegenwart und die unabhängige Moral (Positivismus, Darwinismus, Materialismus S. 34—78); Bestrebungen und Gründungen zur Einführung der religionslosen Sittlichkeit ins Leben (S. 79—117); die unabhängige Grundlegung und Sicherung der sittlichen Weltordnung (Menschenwohl, Erhöhung des Typus Mensch, Culturfortschritt, Weltprocess, Selbstinteresse S. 118—277); unabhängige Erklärung des Sittlichkeitsursprungs oder des Gewissens (S. 278—425); Religion und Sittlichkeit (S. 426—478); Wiederlegung der Haupteinwendungen

[1]) Mensch oder Affe? Ravensburg, Kitz. 1900.

gegen die religiöse Moral (Rückständigkeit der christlichen Moral vor der altheidnischen, Fremdgesetzlichkeit und Lohnsucht der religiösen Moral, Weltflucht, Culturscheu, Leibes- und Lebensverachtung, Doppelmoral des Christenthums (S. 479—573); Schlusswort und Anhang für Belege (S. 574—600).

Der Vf., der eine staunenswerthe Belesenheit zeigt, lässt Schritt für Schritt die Hauptvertreter der auf vorliegendem Gebiete auftauchenden Denkrichtungen selbständig und oft recht ausgiebig zu Worte kommen. Dabei werden die verschiedenen Geistesströmungen mit grossem Geschicke gegeneinander ins Feld geführt, um so mit fremden Waffen der Wahrheit den Weg zu räumen. Aber auch aus Eigenem weiss er, namentlich in der zweiten Hälfte des Buches, gründliche Widerlegungen einzuflechten und kostbare Denkfrüchte niederzulegen. Man lese beispielsweise die Ausführungen gegen Wundt (S. 250 ff.; 370 ff.) und was über die Nothwendigkeit des Gebetes (S. 464) oder über das Wesen und die Erhabenheit der echten Gottesliebe (S. 521 ff.) gesagt wird. Von Buddha heisst es:

„Die buddhistische Sittenlehre, von der in neuester Zeit so viel Aufsehens gemacht wird, ist eine geordnete Tabelle von Gewinn und Verlust, eine Summe krämerischer Klugheitsregeln, sehr geeignet, zu einer schlau berechnenden Verständigkeit anzuspornen, nicht aber dazu angethan, echte Liebe und Barmherzigkeit gegen andere Wesen zu erwecken. Mitleid, Aufopferung und Feindesliebe haben in ihr nur insofern eine Stelle, dass sie der Selbstsucht die Unruhe benehmen".

Alles in Allem genommen glauben wir, dass dieses Buch nicht blos in den Kreisen der gebildeten Welt grossen Nutzen schaffen kann, sondern auch unter den Männern der Wissenschaft allgemeine Beachtung verdient.

Brixen. **Dr. Franz Schmid.**

Platon. Von Wilh. Windelband. Stuttgart, Fr. Fromman's Verlag. 1900. 190 S. *M.* 2.

Dieses Werkchen ist die 9. Lieferung von „Fromman's Klassiker der Philosophie", wovon früher 1. G. Th. Fechner, 2. Hobbes, 3. S. Kiergegard, 4. Rousseau, 5. H. Spencer, 6. Fr. Nietsche, 7. Kant und 8. Aristoteles erschienen sind. Der Bedeutung nach gebührte dem Platon wohl die erste Stelle. Obwohl es als einseitige Ueberschätzung der Macht des Wissens zu bezeichnen ist, wenn der Verf. in seiner „Einleitung" (S. 2) schreibt: „In ihm (Platon) ist das Culturideal der Menschheit, ihr Leben durch ihre Wissenschaft zu gestalten, vorbildlich für alle Zeiten verkörpert", so ist doch unbestreitbar, „dass Platon, dieser Denker, . . . einer der grössten Schriftsteller aller Völker und aller Zeiten gewesen ist" (S. 12), und dass sein „gewaltiger Lebensinhalt nicht nur in rastloser Lehre und bis zum Greisenalter jugendstarker Bethätigung

sich entfaltet hat, sondern auch in der künstlerisch abgeklärtesten Form vorliegt."

Das Buch zerfällt in 7 Kapitel: 1) „Der Mann" (S. 13—29); 2) „Der Lehrer" (S. 30—38); 3) „Der Schriftsteller" (S. 39—63); 4) „Der Philosoph" (S. 64—123); 5) „Der Theologe" (S. 124—148); 6) „Der Socialpolitiker" (S. 149—176); 7) „Der Prophet" (S. 177—187). Dazu kommt der „Schluss" (S. 188—190).

Die einzelnen Abschnitte sind völlig abgerundet und schliessen dennoch zu einheitlichem Gesammtbilde sich auf's innigste zusammen. Die Sprache ist durchweg wohlgefeilt und klassisch schön. Dabei entfaltet W. einen seines hohen Geisteshelden würdigen Gedankenreichthum. Mit Scharfsinn weiss er die concreten Eigenthümlichkeiten des platonischen Genie's aus den mannigfachen und vielseitigen äusseren Einflüssen zu erklären, denen Platon ausgesetzt war.

Die Bezeichnung „Prophet" ist selbstverständlich nur im analogen Sinne zu verstehen. Weil Platon angesichts der tiefen Verkommenheit des von dem Laster und der Leidenschaft unterwühlten athenischen Staatswesens in seinen socialpolitischen Theorien als erste Bedingung der Gesundung die ethische Tüchtigkeit der Staatsbürger fordert und seiner Metaphysik entsprechend die Lehre von der übersinnlichen Welt mit der Idee des Guten an der Spitze, oder doch die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele als oberstes Regulativ des öffentlichen wie des privaten Lebens anerkannt wissen will; weil ferner manche seiner socialen Forderungen, wie die wissenschaftliche Bildung des Beamtenthums, ein besonderer Wehrstand, der staatliche Schulzwang, durch die spätere Entwicklung der abendländischen Cultur gewissermaassen verwirklicht worden sind: deshalb wird er mit den Propheten verglichen, die im Auftrage und im Namen Gottes als Reformatoren des Volkes auftraten und Zukünftiges vorhergesagt haben. Wir wollen gegen diese Analogie keine Einwendung machen, wie sonderbar auch die platonische Prophetenart erscheint, die sich in die Hörsäle einschliesst und nur demjenigen Zutritt gestattet, der Geometrie studirt hat. Wenn aber der Vf. (S. 187) „Platon's Theologie zur Mutter zahlreicher theologischer Systeme" macht und dann „den religiösen Platonismus als wissenschaftliches Princip die beiden grössten Systeme des religiösen Glaubens: die Theologie des Neuplatonismus und die Kirchenlehre des Christenthums beherrschen" lässt, so müssen wir nicht nur gegen diese Gleichstellung des Christenthums und des Neuplatonismus protestiren, sondern auch jedwede Abhängigkeit der christlichen Dogmen von der platonischen Speculation mit Entschiedenheit zurückweisen. Dass Platon's Zweiweltenlehre mit dem Dualismus der christlichen Offenbarung manche Aehnlichkeiten aufweist, dass er die Lehre von der Unsterblichkeit der Seele mit dem Christenthum als

ethisches Princip so energisch vertritt, ist besonders deshalb sein unsterblicher Ruhm, weil die göttliche Offenbarung diesen wissenschaftlichen Resultaten der platonischen Forschung, soweit dieselben mit Christi Lehre auf dem Gebiete der natürlichen Religion übereinstimmen, das Siegel unfehlbarer Wahrheit aufgedrückt hat. Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass die platonische Philosophie eben dadurch, dass sie manche Strahlen der natürlichen religiösen Wahrheit concentrirte, ihre Anhänger für die christliche Religion empfänglich gemacht und in diesem Sinne dem Christenthum die Wege bereitet hat. Die Parallele aber, welche der Vf. (S. 185) zwischen der katholischen Kirche im Mittelalter und dem platonischen Idealstaat zieht — übrigens ein stereotyper Ausfall der modernen philosophie-geschichtlichen Schriftsteller —, wird von dem vorurtheilsfreien Forscher auf den ersten Blick als optische Täuschung erkannt. Die phantastische Logotimokratie Platon's verhält sich in Wahrheit zu der alle bürgerlichen Einrichtungen durchdringenden Herrschaft des Glaubens im Mittelalter, wie etwa die Insel Utopien des Thomas Morus zu den Reductionen von Paraguay vor 1756.

Haben wir uns im Vorstehenden an den Ausführungen des 7. Kapitels einige Ausstellungen erlaubt, so können wir mit desto grösserer Freude bezüglich der übrigen Abschnitte dem Herrn Vf. fast durchweg unser völliges Einvernehmen erklären. Doch hat es uns befremdet, dass „der Theologe" ausschliesslich die Seelenlehre Platons behandelt, über seine Lehre von Gott aber nichts enthält. Die Schwäche der platonischen Beweise für die Unsterblichkeit der Seele ist gut dargelegt. Die genaueste Kenntniss der einschlägigen Schriften Platon's tritt dabei in helles Licht. Besonders aber bewährt sich W. als allseitigen und gründlichen Kenner der platonischen Werke in dem Centralabschnitt „der Philosoph", welcher den 3. Theil des ganzen Buches ausmacht. In der vielumstrittenen Frage nach der platonischen Materie, dem μὴ ὄν, entscheidet sich W. mit Zeller für die Ansicht, welche nur den leeren Raum darunter sieht. Die Begründung dieser Ansicht ist sehr beachtenswerth. Dass aber „die Idee des Guten" und somit der platonische Gott nur „den absoluten Weltzweck" (S. 106) bedeute, kein persönliches Wesen, bleibt nach wie vor mindestens anfechtbar. Die Bezugnahme auf Anaxagoras (S. 105), an den Platon sich anlehne, indem er „die weitere Bezeichnung νοῦς für das Gute einführt", ist sicherlich eher gegen als für jene Auffassung. Ist doch der Anaxagoreische νοῦς zweifellos auch Wirkursache, die den ersten Anstoss der Bewegung und mittels derselben alle Entmischungen bewirkt hat.[1]) Wenn ferner „die Idee des Guten" „Sein" und „Erkennen" bestimmt und über beides hinausragt, so folgt daraus, dass sie überseiend und übervernünftig ist, Attribute, welche der Aseität des unendlich

[1]) Vergl. Dentler, Der νοῦς nach Anaxagoras, Phil. Jahrbch. Bd. XI.

Vollkommenen gegenüber der wesentlichen Abhängigkeit des Unvollkommenen entsprechen. Im übrigen ist Platon's Ideenlehre, Charakter und Mittelpunkt seines Systems, zu lichtvoller Darstellung gebracht. Hinsichtlich der Frage nach der Ordnung und Zeitfolge der platonischen Schriften stimmt W. mit Recht der Ansicht bei, „dass die Schriften Platon's die Documente seiner eigenen geistigen Entwickelung sind, und ihr Zusammenhang nicht systematisch-didaktischer, sondern historischer Natur ist" (S. 43).

Fulda. **Dr. J. W. Arenhold.**

Histoire de la philosophie médiévale, précédée d'un aperçu sur la philosophie ancienne. Par M. de Wulf. Louvain, Institut supérieur de la philosophie 1900. gr. 8. VIII, 480 p. *Fr.* 7,50.

Zweck und Anlage der Arbeit sind in der Vorrede angegeben: Gegenüber den theils nach der historischen, theils nach der philosophischen Seite hin unzulänglichen Werken Früherer über die Philosophie des Mittelalters (vgl. Brucker, Cousin, Stöckl—Werner, Hauréau u. A.) und den zahlreichen Neuveröffentlichungen von Texten und Monographien auf eben diesem Gebiete (vgl. Ehrle, Denifle, Bäumker u. A.) galt es, den aufgehäuften Stoff zu sichten und zu einem nach beiden Seiten hin befriedigenden Gesammtbilde zu verarbeiten.

Durch Erdmann und Ueberweg ist dies bereits geschehen, aber mehr in textkritischer, bio- und bibliographischer Hinsicht; vorliegende Arbeit will sich vorzugsweise der philosophischen Erörterung der mittelalterlichen Philosophie widmen und dadurch eine erwünschte Ergänzung zu den Obengenannten bilden, nicht jedoch in erschöpfender, breitangelegter Darstellung, sondern im Rahmen eines Handbuches, welches die weitere Ausgestaltung des Gebotenen dem Unterricht überlässt.

Durch den so bestimmten Zweck war die Anlage der Arbeit bereits vorgezeichnet: Die verschiedenen philosophischen Systeme mussten in ihrer philosophischen Individualität gleichsam lebendig vor uns treten, ihre Entstehung, Entwicklung, Höhe und allmähliche Decadenz, ihre gegenseitige Verkettung, ihre Abhängigkeit von der vorausgehenden und ihr Einfluss auf die kommenden Entwicklungen, schliesslich ihre Beziehung zum „historischen *Milieu*" (vgl. Einleitung) mussten gezeigt und zu einem lebensvollen Bilde vereinigt werden.

Die Gesetze dieser auf- und absteigenden Entwicklung, wie sie sich dem Vf. bei der Bearbeitung des Stoffes ergaben, sind in der Einleitung zusammengestellt; sie zeichnen sich durch Bestimmtheit und eine gewisse Neuheit aus und sind geeignet, nicht nur auf die Geschichte der mittelalterlichen Philosophie, sondern der Philosophie überhaupt über-

raschende Schlaglichter zu werfen; künftige Geschichtschreiber der Philosophie werden sie mit Nutzen verwerthen.

Ob der Vf. aber nicht zuweilen, diese von ihm aufgestellten Gesetze (auch die harmonische Abrundung einzelner Lehrgebäude) allzuscharf im Auge behaltend, den Blick vom Originale abwandte und dadurch einen Strich in seinem prächtigen Gemälde zog, der dem Original abging, und einen am Originale sich findenden übersah? Hie und da mochte es uns so scheinen.

Im allgemeinen jedoch, das lässt sich nicht leugnen, sind diese Entwicklungsgesetze thatsächlich aus der objectiven Entwicklung selber eruirt und im Laufe der Darlegungen nachgewiesen. Hierbei, sowie auch bei der Charakterisirung und Darstellung der einzelnen Systeme, dem Nachweis ihrer gegenseitigen Abhängigkeit, Verkettung und Differenzpunkte, bei den Aus- und Rückblicken zu Beginn wichtiger Abschnitte bekundet der Vf. eine so allseitige Erfassung seines Gegenstandes, ein so tiefes Eindringen in den inneren Organismus der einzelnen Systeme und ganzer Entwicklungen, verbunden mit einer Klarheit in der Gliederung der Lehrgebäude, einer Lebendigkeit und Prägnanz des Ausdrucks, dass man Aehnliches nicht alle Tage finden dürfte. Eingestreute geistreiche Bemerkungen und ebenso kurze als zutreffende Kritiken vollenden den wohlthuenden Eindruck des Ganzen.

Sollen wir noch auf Einzelheiten eingehen? Uebersichtlich, theilweise neu, ist die Classificirung der vorsokratischen Philosophen. Was Aristoteles *Metaph.* I. 3 von diesen Philosophen sagt, hätte noch Platz finden können zur Erleichterung des Verständnisses. — Sokrates zum Märtyrer der Vernunftreligion zu machen, lag zum wenigsten nicht in der Absicht seiner Ankläger. (Vgl. Ueberweg, Gesch. d. Phil. 8. Aufl. I. S. 120.) Die Auffassung Platon's weicht, wie uns scheint, auf gute Begründung gestützt, in einigen wichtigen Punkten (Verhältniss der Idee des Guten zu Gott, Wesen der platonischen Materie) von derjenigen Zeller's ab.

Bei Aristoteles hätte wohl die wichtige Controverse über seine Auffassung der *Materia prima* erwähnt werden müssen. Für das innere Verständniss der aristotelischen Lehren (namentlich der Frage, ob er die Lehre von Act und Potenz so klar erfasst und consequent durchgeführt habe, wie es der Vf. annimmt) war dies von Belang. Im übrigen gehört Aristoteles zu den gelungensten Partieen des Buches.

Vorzüglich ist die eigentliche mittelalterliche Scholastik bearbeitet; bei dem offenkundigen Zuhausesein des Vf.'s auf diesem Gebiete hätte eine noch grössere Ausführlichkeit dem Leser nur genützt. Sie hätte auch der unten angemerkten Disproportion zum theil ab-

geholfen. Die Universalienfrage dürfte auf so engem Raume selten eine so klare, überzeugende und abschliessende Beurtheilung erfahren haben, als es hier geschieht.

Inbezug auf S. 170 und S. 208 num. 219 möchten wir ein kleines Bedenken darüber äussern, ob Porphyrius dem extremen Realismus, Boëthius, Macrobius und Chalcidius dem gemässigten Realismus, Marcianus Capella dem Nominalismus wirklich so schwankend gegenübergestanden haben, und die wichtige Folgerung des Vf. num. 219 berechtigt sei. — Ein glücklicher Gedanke war es, die antischolastischen Tendenzen des Mittelalters gesondert zu behandeln. Ob aber nach der kurzen, trefflichen Charakteristik dessen was Scholastik ist (S. 146 ff.), Abaelard noch unter die Scholastiker sich einreihen darf, ist uns zweifelhaft geblieben.

Das Wesen des Mysticismus ist sehr gut gekennzeichnet, und die wahre von der falschen Mystik klar geschieden. Die getrennte Behandlung beider war auch hier, wie bei der Scholastik und Antischolastik, von Vortheil.

Auch die byzantinische, die arabische und die jüdische Philosophie des Mittelalters ist, inanbetracht des mehr compendiarischen Charakters des Buches, genügend gewürdigt.

Die Aufzeichung der Ursachen des allmählichen Verfalles der Scholastik bietet, wie überhaupt die allgemeinen Betrachtungen des Vf.'s es thun, vieles Neue.

Was die Nachblüthe der Scholastik angeht, so haben uns die Ausführungen auf S. 447 ff. gefallen; nicht unterschreiben aber möchten wir den Satz auf S. 449: „(Depuis le XVI. siècle) la scolastique se consumait de langueur": Die in Blüthe stehenden philosophischen Schulen der Jesuiten, die trotz mancher Gegensätze zum hl. Thomas doch noch zu den scholastischen zu rechnen sind ebenso gut wie Duns Scotus (vgl. S. 310. 40), treten jenem Satze entgegen.

Die Aufnahme der griechischen und der patristischen Philosophie in die vorliegende Arbeit, die der Vf. damit begründet, dass jene von Einfluss auf die mittelalterliche Philosophie gewesen sei und deren Verständniss fördern, hat eine gewisse Disproportion in der Anlage des Buches zur Folge gehabt; auf den ersten Blick glaubt man weniger eine Geschichte der Philosophie des Mittelalters als vielmehr der Philosophie überhaupt bis auf die neuere Zeit vor sich zu haben.

Unser Gesammturtheit ist dieses, dass wir es bei der vorliegenden Arbeit mit einer sehr bemerkenswerthen, durch Tiefe und Neuheit der Gedanken und lebendige Darstellung sich vortheilhaft kennzeichnenden Veröffentlichung zu thun haben, die sich als Grundlage beim philosophischen Unterricht vorzüglich eignen dürfte, da sie, wie kaum ein anderes

ähnliches Werk, in den inneren Organismus der philosophischen Systeme und die den philosophischen Entwicklungen immanenten Gesetze einführt.

Fulda. **Dr. Chr. Schreiber.**

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Hrsg. von Dr. Cl. Bäumker und Dr. Gg. Frhr. v. Hertling. Münster, Aschendorf. II. Bd. 6. Heft: **Die Impossibilia des Siger von Brabant.** Eine philosophische Streitschrift aus dem 13. Jahrhundert. Zum ersten Male vollständig herausgegeben und besprochen von Dr. Cl. Bäumker. 1898. VIII, 200 S. *M.* 6,50.

Der Vf. bemerkt in der Vorrede, dass er in dieser Schrift nicht nur dem Historiker der Philosophie, sondern auch dem Danteforscher und schliesslich auch demjenigen etwas zu bringen hoffe, der sich aus rein sachlichem Interesse mit der mittelalterlichen Philosophie beschäftige. Er wünscht durch die Schrift beizutragen zu einer „lebensvollen Erfassung des grossen und reichen dreizehnten Jahrhunderts." In der That eignet sich dazu eine Publication wie die vorliegende, welche die das 13. Jahrhundert durchwogenden Gegensätze in so klarem Lichte auftauchen lässt, in hohem Maasse.

Bäumker gibt zuerst den Text der „Impossibilia", dem er in seiner fleissigen und gründlichen Weise ein dankenswerthes Autoren-, Wort- und Sachregister anschliesst, beschreibt dann die einzige Handschrift (Par. Nat.-Bibl., lat. 16297), welche den Text enthält, und sucht die Abfassungszeit der Schrift — c. 1280 bis 1304 — festzustellen.

Im Folgenden legt er alles vor, was bisher in der Litteratur über Siger bekannt wurde, und zwar in der Reihenfolge, wie es bekannt wurde. Weit über ein Dutzend Autoren wurden hiebei abgehört. B. schafft damit das Muster einer historisch-kritischen Analyse. So ergibt sich schliesslich eine Anzahl sicherer Daten, nämlich dass zwischen einem Siger von Brabant und einem Siger von Courtrai zu unterscheiden sei, dass der erstere bereits um die Mitte des 13. Jahrhunderts der Pariser Universität angehörte, sich Wilhelm von St.-Amour gegen die Mendicanten anschloss, als berühmter Lehrer eine averroistische Richtung in der Philosophie vertrat und in einer Reihe von Sätzen durch die Verurtheilung Stephan Tempier's 1277 betroffen wurde. Damit hängt wahrscheinlich zusammen, dass er vom Grossinquisitor Frankreich's vor ein Gericht gefordert wurde (1278). Indes fehlen von jetzt ab sichere Nachrichten über sein Leben. Möglicherweise ist Siger von Brabant und

der „mastro Sighier“ der italienischen Bearbeitung des französischen Rosenromans eine Person[1]).

Darauf geht B. auf den Inhalt der „Impossibilia Sigeri“ ein, in welchem der Auctor vor einer Versammlung von Gelehrten der Pariser Universität einen Sophisten eine Reihe von Sätzen radicalster Art aufstellen und vertheidigen lässt, welche alsbald eingehendst widerlegt werden. Erst sind Sätze wie, dass es keinen Gott gebe, dass wir über die Existenz keiner Sache gewiss seien, dass das Widerspruchsgesetz nicht gelte usw. Hier bei der Behandlung des Inhalts und der philosophiegeschichtlichen Stellen der Schrift findet auch der Systematiker in der Philosophie seine Rechnung. — Nach B. ist Siger nicht der Verfasser der „Impossibilia“. Wer sie verfasst habe, vermag er allerdings nicht zu sagen. B. zeigt nur, „dass er Albertus Magnus und Thomas von Aquino voraussetzt, auch mit Aegidius von Colonna verglichen werden kann“ (193); jedenfalls war er ein Vertreter des arabisch gefärbten Aristotelismus, denn die Gegensätze, welche die Streitschrift durchziehen, lassen sich in die Worte fassen: „Hie arabischer, hie christlicher Aristotelismus!“

Regensburg. **Dr. J. A. Endres.**

Doctrines et Problèmes. Par Lucien Roure S. J. Paris, Retaux. 8. 528 p. *Fr.* 7.

Unter obigem Titel hat der Vf. eine Anzahl philosophischer Aufsätze, welche er früher in den *Études religieuses* publicirte, gesammelt und, theilweise ergänzt, in Buchform herausgegeben.

Der erste Theil mit der Ueberschrift: *Doctrines*, behandelt einzelne moderne Philosophen in ihren Grundanschauungen und ihrem Einflusse auf die Entwicklung der Philosophie überhaupt, so Descartes (p. 1—19), August Comte (p. 20—50), Herbert Spencer (p. 51 bis 123), Renouvier und der Kriticismus (p. 124—152), Alfr. Fouillée, der Monismus und die *idées forces* (p. 153—184), Léon Ollé-Laprune (p. 185—208).

Der zweite Theil — *Problèmes moraux* — beschäftigt sich mit folgenden Themata: Kantische und christliche Tugend (p. 209—241), Ascetismus und Philosophie (p. 242—267), das Problem des Glaubens bei Paul Janet (p. 268—294), Das Christenthum Maine de Biran's (295—303), Die Frage des Selbstmordes (p. 304—331).

Der dritte Theil — *Problèmes psychologiques* — bietet eine Auslese psychologischer Untersuchungen: Entwicklung der Selbstthätigkeit

---

[1]) S. unten unter „Miscellen und Nachrichten“: Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant.

bei dem Kinde (p. 333—368), der Blinde im Kampfe um das Leben (p. 369—415), die Veränderungen (successive und simultane Zustände) der Persönlichkeit, oder: Müssen wir die substantielle Einheit des Ich preisgeben? (p. 416—479), Rassen und Nationalitäten (p. 479—520). —

Das seinem Inhalte nach hiermit nur kurz skizzirte Werk bietet dem philosophisch gebildeten Leser, der über die actuellen, von der neueren und neuesten Philosophie behandelten Fragen sich unterrichten und ein Urtheil über einzelne Lösungen derselben sich bilden möchte, ein empfehlenswerthes Hilfsmittel. Wie der Vf. die Kunst besitzt, in fesselnder, spannender Weise an der Hand der beschriebenen Experimente uns vor das Problem zu führen und die bestechenden Deductionen moderner Philosophen hören zu lassen, ebenso versteht er es, alle diese gegen die christliche Philosophie gerichteten Aufstellungen als Fehlschlüsse zu erweisen. Man lese z. B. die ausführliche Abhandlung über die actualistische Auffassung des Ich (p. 416 sqq.). — Gleicher Beachtung werth ist auch das interessante Kapitel aus der Blindenpsychologie (p. 369 sqq.). Haben doch, wie Vf. bemerkt, solche Specialuntersuchungen anormaler Zustände den Vortheil, dass in ihnen ein Sinn mehr in seiner aus dem gewohnten Zusammenspiel anderer Sinnesfunctionen losgelösten Eigenart erscheint.

Die Klarheit der Darstellung, die lebhafte, jedoch stets vornehm gehaltene Polemik, der Reichthum der Erudition, welche die Schrift auszeichnen, machen die Lectüre derselben belehrend und anziehend. Möge der Hochw. Vf. Kraft und Musse finden, durch weitere, ähnliche Arbeiten Wahrheit suchenden Geistern Erleuchtung sowie Lösung sich aufdringender Zweifel zu bieten.

Fulda. **Dr. J. D. Schmitt.**

Philosophischer Sprechsaal.

Nochmals zur Begriffsbestimmung des sittlich Guten.

Von V. Cathrein S. J. in Valkenburg (Holland).

(Schluss.)

d) Ich habe schon im vorigen Jahrgang dieser Zeitschrift [1]) auf den unerträglichen Rigorismus hingewiesen, zu dem die Lehre des Prof. Mausbach führt. Was er jetzt über die *bonitas obiecti* sagt, hat mich erst recht in dieser Ueberzeugung bestärkt.

Bei jeder einzelnen überlegten Handlung verfolgt der Mensch einen Zweck. Ist dieser Zweck gut, so ist die Handlung gut, wofern nichts positiv Unvernünftiges in der Handlung oder ihren Umständen liegt; ist er aber nicht gut, so ist die Handlung schlecht [2]).

Was ist nun nach Prof. Mausbach erfordert, damit dieser Zweck gut sei? Ich muss bei jeder einzelnen Handlung, die nicht Gott selbst zum Gegenstande hat, irgendwie an die Beziehung meiner Handlung zum Endzweck aller Dinge, d. h. Gott selbst, denken und dieselbe unter dieser Rücksicht bezwecken oder wollen. Er sagt ja ausdrücklich, die geschaffenen Dinge seien aus sich nicht fähig, sittliche Güte im Willen zu erzeugen. Also solange ich ein irdisches Gut, z. B. das Wohlergehen des Nebenmenschen, um seiner selbst liebe oder anstrebe, ohne Rücksicht auf seine Beziehung zu Gott, habe ich noch keinen sittlich guten Zweck.

Daraus folgt nun zunächst, dass diejenigen schlechten Christen, die zwar Gott kennen, aber sich um ihn als das letzte Ziel gar nicht kümmern, nicht imstande sind, auch nur einen einzigen sittlich guten Act zu setzen, ja in

[1]) S. 29. — [2]) 1. 2. q. 18 a. q. „Oportet quod quilibet individualis actus habeat aliquam circumstantiam, per quam trahatur ad bonum vel malum, ad minus ex parte intentionis finis. Cum enim rationis sit ordinare, actus a ratione deliberativa procedens, si non sit ad debitum finem ordinatus, ex hoc ipso repugnat rationi, et habet rationem mali; si vero ordinetur ad debitum finem, convenit cum ordine rationis, unde habet rationem boni. Necesse est autem quod vel ordinetur vel non ordinetur ad debitum finem. Unde necesse est omnem actum hominis a deliberativa ratione procedentem, in individuo consideratum, bonum esse vel malum."

allen ihren Werken sündigen. Sie wollen ja ihre Handlungen nicht insofern dieselben das höchste Endziel fördern.

Und das soll die Lehre des hl. Thomas sein! Man vergleiche doch die Zusammenstellung der Lehre des Aquinaten bei Ballerini[1]), da wird man etwas ganz anderes finden. Damit ein einzelnes Werk natürlich gut sei (bonitate virtutis civilis), ist nach Thomas nichts weiter erfordert, als dass man irgend ein Gut erstrebe, das dem Menschen inbezug auf Seele oder Leib oder äussere Güter, die beiden dienen sollen, angemessen sei, und dass dabei nichts Ungeziemendes oder Ungeregeltes vorkomme[2]). Wer z. B. Nahrung zu sich nimmt, wenn er das Bedürfniss dazu fühlt, und dabei inbezug auf das Maas, die Zeit und die sonstigen Umstände sich keine Unordnung zu schulden kommen lässt, der handelt sittlich gut, auch wenn er in keiner Weise dabei an Gott denkt oder die Handlung unter dieser Rücksicht auf Gott will. Ja, diese Handlung ist nach dem hl. Thomas verdienstlich, wenn man sich im Stande der Gnade befindet. Derselbe verlangt allerdings, dass man zuweilen alle seine Handlungen auf Gott beziehe oder, was dasselbe ist, einen Act der vollkommenen Liebe erwecke, aber er läugnet ausdrücklich, dass zu jeder einzelnen Handlung eine Hinbeziehung auf das letzte Ziel erforderlich sei[3]). Die „habitualis ordinatio in Deum" besteht nach ihm darin, dass man den „habitus caritatis" habe und zuweilen einen Act der vollkommenen Liebe erwecke. Ausserdem verlangt er, dass jeder *actus* „referibilis" oder „ordinabilis in ultimum finem" sei. Damit ist aber nur gesagt, der Act dürfe nicht sündhaft sein. Auch der indifferente Act, z. B. Essen und Trinken, soll durch den *actus caritatis* auf Gott bezogen werden. Das ist aber möglich, wenn er nichts Sündhaftes enthält.

Noch schlimmer als den schlechten Christen geht es in der Theorie Prof. Mausbach's den Ungläubigen und Atheisten, die das wahre Ziel des Menschen nicht kennen. Er gibt selbst ausdrücklich zu, „dass das höchste Zielgut, wie es den Abschluss des Sittlichkeitsbegriffs bildet, so auch in der realen Verwirklichung der Sittlichkeit als Abschluss der Sittennorm irgendwie erkannt und gewollt werden muss"[4]) Wie dieses zu verstehen sei, sucht er uns folgenderweise klar zu machen: „Dort, wo ich durch den Begriff des Sollens auf

---

[1]) *Opus theolog. morale*, tom I. tractat. De actibus hum. n. 175 sqq. — [2]) *In* 2. *Sent.* dist. 409. q. 1. a. 5. et ibid. ad 3. „Omnis actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicuius virtutis." — [3]) Vgl. *In* 1. *Sent.* dist. 1. q. 3; besond. *In* 2. *Sent.* dist. 40. q. 1. a. 5. ad 6.: „Nec tamen oportet, quod intentio actualis, ordinans in finem ultimum, sit semper coniuncta cuilibet actioni, quae dirigitur in aliquem finem proximum; sed sufficit, quod aliquando actualiter omnes illi fines in ultimum referantur, sicut fit, quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere; tunc enim quidquid ad se ipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quaeratur, quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quaerere, quando oporteat habitum caritatis exire in actum; quia quandocunque habitus caritatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum et per consequens omnium eorum, quae in ipsum ordinantur ut bona sibi." Man vgl. Ballerini l. c. n. 181 sqq. — [4]) Philos. Jahrb. 1899 S. 313.

einen höheren Willen hingeführt werde, sage ich: Der Wille, den wir als majestätischen Hintergrund und Träger des Sollens uns denken, ist nicht der individuelle Wille des Geschöpfes, sondern ein irgendwie gedachter idealer, allgemein giltiger absoluter Wille. In dieser Weise fasst schliesslich jeder den Begriff der Güte, wenn er sagt: Diese Handlung ist gut, ist böse; er denkt an eine Vollkommenheit von mehr als persönlicher, von universeller Geltung. Der Pantheist gibt diesem Willen, der hinter der Sittlichkeit steht, den Namen des Gesammtwillens, des Weltwillens. Kant umschreibt ihn durch seinen kategorischen Imperativ; wir wissen, dass es der Wille des persönlichen Absoluten, der Wille Gottes ist .... Bei geschwächtem Gottesbewusstsein nimmt die Stelle jenes sittlichen Endzieles irgend ein unpersönliches, sittliches Ideal, die Idee der *lex aeterna*, des unbedingt Seinsollenden u. a. ein. Schliesslich existirt aber in jedem vernünftigen Menschen in irgend einer Form das Bewusstsein einer alle irdischen und particulären Werthe übersteigenden Zielordnung als Ausgangspunkt der Gewissensthätigkeit, als Inhalt des ersten sittlichen Princips: »*bonum faciendum, malum vitandum est.*« Die verpflichtende Macht dieses Princips leitet dann die Vernunft auf die näheren Ziele und Ordnungen der geschöpflichen Welt über.“ [1])

Diese Ausführungen berühren die eigentliche Frage, um die es sich handelt, gar nicht. Prof. Mausbach sollte und wollte uns zeigen, wie auch der Ungläubige und Atheist bei allen seinen guten Handlungen den höchsten Weltzweck, d. h. Gott selbst und seine Verherrlichung irgendwie erkenne und wolle. Denn das ist ja nach ihm zu jeder sittlich guten Handlung nothwendig. Was haben nun mit dieser Frage die unpersönlichen sittlichen Ideale zu schaffen? Wenn jemand als höchstes Ziel der sittlichen Ordnung das Gemeinwohl oder den Culturfortschritt ansieht und diesem Ziele nachstrebt, wird damit sein Handeln sittlich gut? Ist dieser Culturfortschritt oder das Gemeinwohl nicht ein geschaffenes Gut, also aus sich nicht imstande, sittliche Güte im Willen zu erzeugen?

Doch der Nachdruck der obigen Ausführungen scheint wohl auf dem „Sollen“ zu ruhen. Jeder Mensch erkennt, dass er das Gute thun und das Böse meiden soll, und wenigstens bei einem vollständig entwickelten Menschen wird sich damit die Idee einer über uns stehenden höheren Auctorität verbinden. Aber damit sind wir in unserer Frage noch nicht weit. Handeln denn die Ungläubigen etwa aus Achtung und Liebe zu dieser höheren Auctorität? Ist das der Zweck, den sie bei ihren gewöhnlichen Handlungen vor Augen haben? Nein, die Heiden handeln aus Furcht vor den Uebeln, welche ihnen die überirdischen Mächte zufügen könnten; sie haben also ein geschaffenes Gut, d. h. ihr eigenes Wohl zum Zweck. Und selbst wenn sie es aus Achtung und Liebe zu ihren Götzen thäten, wäre ihr Zweck der wahre Endzweck der Welt, d. h. Gott selbst? Wäre ihr Handeln sittlich gut? Erst recht nicht, weil sie die Ehre, die dem wahren Gotte gebührt, den Werken ihrer Einbildung und verkehrten Neigungen zollen. Es gibt nur einen wahren Endzweck, das ist der wahre Gott selbst und seine Verherrlichung. Nur das Streben nach diesem Endziel ist sittlich gut, nicht das Streben nach einem verkehrten Endziel, das sich der Mensch selbst zurechtlegt. So sehe ich wirklich nicht ein, wie ein

[1]) Phil. Jahrb. 1899, S. 313.

Atheist oder Ungläubiger, so lange er in diesem Zustande ist, nach Prof. Mausbach auch nur einen einzigen sittlich guten Act setzen kann.

Ausserdem sei noch bemerkt, dass es unzählige Handlungen gibt, zu denen niemand verpflichtet ist, wo also von einem Sollen gar nicht die Rede sein kann. Ob man sich an einem guten Werke zum Wohl des Vaterlandes oder des Nebenmenschen betheilige oder nicht, das hängt in den meisten Fällen von der freien Wahl des Menschen ab; man kann sich nach beiden Seiten hin entscheiden ohne eine Pflicht zu verletzen. Wie soll nun ein Atheist oder Ungläubiger, der Gott, das höchste Ziel, wenigstens im Augenblick der That nicht kennt, also auch nicht wollend „bejahen" und nichtwollend „verneinen" kann, noch sittlich gut zu handeln imstande sein? Denn vergessen wir nicht, dass zu jeder einzelnen überlegten Handlung ein sittlich guter Zweck erfordert wird, und dass die geschaffenen Güter aus sich nach Prof. Mausbach nicht imstande sind, sittliche Güte im Willen zu erzeugen.

Prof. Mausbach sucht meine Beweisführung gegen mich selbst zu retorquiren. „Dieselbe Erkenntniss Gottes, des absoluten Zieles, welche ich für die Sittlichkeit als solche fordere, verlangt Cathrein für die sittliche Verpflichtung und für das Zustandekommen der Sünde. Also muss er zugeben, dass Kinder und verwahrloste Wilde, heidnische Philosophen und moderne Ungläubige, die von mir für die Sittlichkeit verlangte Kenntniss besitzen, oder er muss seinerseits leugnen, dass dieselben einer Verpflichtung und einer Sünde fähig sind!"[1])

Allein zwischen dem Begriff des sittlich Guten und dem der Verpflichtung ist ein sehr grosser Unterschied. Es gibt ja, wie eben bemerkt, sehr vieles Gute, zu dem wir gar nicht verflichtet sind; ja die allerbesten und vollkommensten Handlungen sind durchschnittlich nicht Gegenstand der Verpflichtung.

Das folgt allerdings auch aus der von mir vorgetragenen Lehre: wer in völlig unüberwindlicher, schuldloser Unwissenheit inbezug auf Gott, unseren höchsten Herrn, lebt, der kann keine eigentliche Sünde begehen. Die Sünde ist ja ein Thun oder Unterlassen, das Gott beleidigt und uns von unserem Ziele abwendet. Wie kann aber jemand Gott beleidigen und sich von ihm abwenden, der von seinem Dasein nie eine Ahnung hatte?

Aber gibt es eine solche schuldlose Unwissenheit? Hier müssen wir jedenfalls zwischen Kindern und Erwachsenen unterscheiden. Dass die heidnischen Philosophen und die modernen Ungläubigen und auch die wilden heidnischen Völkerschaften in ihrer Unwissenheit nicht schuldlos sind, wird hoffentlich Prof. Mausbach nicht leugnen. Das genügt zur Schuld. Jedem Menschen wird sich von Zeit zu Zeit der Gedanke an den höchsten Ordner und Lenker aller Dinge aufdrängen; wenn er diese Erkenntniss seinen Leidenschaften zu Liebe niederhält, so nimmt das dem Bösen, das er thut, nicht den Charakter der Sünde. Nach Prof. Mausbach aber sind sie, so lange sie in dieser Unwissenheit leben, nicht einmal mehr fähig, ein gutes Werk zu vollbringen, wie ich gezeigt.

Was gilt aber inbezug auf die Kinder, die zu den Jahren der Vernunft gelangen? Hier zeigt sich nun der grosse Unterschied zwischen unseren Ansichten. Nach Prof. Mausbach kann niemand den Begriff des Guten und des Bösen haben, der noch nicht bis zu irgendwelcher Erkennt-

[1]) Ebend. S. 314.

niss Gottes gelangt ist. Zuerst muss man das letzte Ziel kennen, bevor man den Begriff des sittlich Guten bilden kann. Der Begriff des Endziels (*finis ultimus*) ist der erste Begriff in der sittlichen Ordnung. Diese Ansicht halte ich für ein ὕστερον πρότερον. Der Begriff des Endziels ist so wenig der erste Begriff der sittlichen Ordnung, dass er vielmehr den Begriff des sittlich Guten voraussetzt und sozusagen der zur höchsten Potenz erhobene Grundbegriff des Guten ist.

So lange das Kind noch nicht zu den Jahren der Unterscheidung gekommen, erkennt es, wie das Thier, nur das seinem leiblichen Dasein Nothwendige und Zuträgliche, und zwar durch die Sinne. Sobald aber die Vernunft erwacht, und das Kind wenigstens praktisch erkennt, dass es Vernunft hat und mehr ist als ein Thier, bildet es den Begriff des ihm als Menschen Zuträglichen oder Angemessenen oder dessen, was seinen Neigungen als vernünftigem Wesen entspricht, förderlich oder hinderlich ist. Aus diesen Grundbegriffen bildet sich die Vernunft von selbst den ersten und allgemeinsten Grundsatz: „Das Gute sei zu thun und das Böse zu meiden." Wie es dem Kinde einleuchtend ist, dass der Schmerz oder die Krankheit zu fliehen seien, so ist es ihm auch einleuchtend, dass das ihm als Menschen Widersprechende zu fliehen, das Zuträgliche, Angemessene zu thun sei.

Sowohl die genannten Grundbegriffe des Guten und des Bösen als das darauf sich aufbauende Princip: *bonum faciendum, malum vitandum*, bildet sich das Kind von selbst [1]), kraft der vom Schöpfer in die Vernunft hineingelegten Neigung und Anlage. Sie gehen jeder von aussen kommenden Belehrung voraus und bilden die nothwendige Vorbedingung und Grundlage derselben. Die Belehrung muss ja an schon Bekanntes anknüpfen, den vorhandenen Keim sozusagen entwickeln. Es wäre auch um das Kind übel bestellt, wenn ihm die Erzieher diesen Begriff erst beibringen müssten. Haben ja doch die Gelehrten selbst in der Erklärung dieses Begriffes ihre Schwierigkeiten. Mit Hilfe des Grundbegriffs des Guten kommt das Kind nun durch eigenes Nachdenken oder fremde Belehrung auch zum Begriff des höchsten Gutes und letzten Zieles. Wie der Begriff des Unendlichen nicht der erste Begriff der theoretischen Vernunft ist, so ist der Begriff des unendlichen Gutes und des höchsten Zieles nicht der erste Begriff der praktischen Vernunft. Das lehrt auch der hl. Thomas ausdrücklich [2]). Die ganze obige Darlegung ist überhaupt nur eine Ausführung dessen, was der hl. Thomas so klar und so bestimmt lehrt, dass ich nicht begreife, wie man ihm eine andere Ansicht unterschieben kann. Ich verweise auf meine Darlegungen im vorigen Jahrgang des „Jahrbuches" [3]) Prof. Mausbach hat sich gar nicht näher darauf eingelassen.

Der Grundsatz: *bonum faciendum, malum vitandum*, ist dem Kinde völlig einleuchtend. Aber obwohl sich in demselben thatsächlich der Wille Gottes ausspricht, der ihm die Vernunft mit ihren Neigungen gegeben: so weiss doch das Kind dies nicht von Anfang an. Sonst wäre uns ja das Dasein Gottes, wenigstens unter dem Begriff einer übermenschlichen Auctorität, von Haus aus

[1]) „Naturaliter", wie der hl. Thomas sagt. 1. 2. q. 94. a. 2. — [2]) 1. 2. q. 94. a. 2. — [3]) S. 23 ff.

einleuchtend, und wir brauchten nicht erst durch Schlüsse oder durch Belehrung zur Kenntniss des Daseins Gottes zu gelangen, ja der Atheismus wäre unmöglich.

Wie kommt nun das Kind zur Kenntniss einer höheren unsichtbaren Auctorität, der es für sein Verhalten verantwortlich ist? Geniesst dasselbe irgendwelche religiöse Erziehung, so ist der erste Weg der der fremden Belehrung, an die sich später eigenes Nachdenken anlehnt. Selbst wo keine mündliche Belehrung stattfindet, kann das Kind zur Kenntniss dieser höheren Auctorität gelangen durch alles, was es bei religiösen Festen, Opfern und Gebeten sieht. Erst wenn sich bei ihm das wenigstens dunkle Bewusstsein der Verantwortlichkeit gegen eine überirdische Auctorität gebildet, wird es der Sünde im eigentlichen Sinne fähig. Bei christlicher Erziehung bildet sich dieses Bewusstsein fast gleichzeitig mit der Bildung der allgemeinen Begriffe von Gut und Bös. Es wird den Kindern oft eingeschärft, dass Gott alles sehe und das Böse verabscheue und strafe, das Gute aber belohne. Wenn sie dann in späteren Jahren diese Erkenntniss verwischen und verdunkeln oder ganz aus ihrem Herzen tilgen, so hebt das ihre Verantwortlichkeit nicht auf.

Bei Kindern, die jeder religiösen Erziehung entbehren und in einer ganz atheistischen Umgebung aufwachsen, wird die Erkenntniss Gottes später entstehen, als der Begriff des Guten und des Bösen; aber sie wird in irgend einer Form bald entstehen. Dafür bürgt uns sowohl die Leichtigkeit, mit der man durch die Ordnung und Zweckmässigkeit der geschaffenen Dinge zur Annahme eines Ordners und Leiters aller Dinge geführt wird, als auch die Vorsehung Gottes selbst. Wie die Kenntniss Gottes in einem atheistisch erzogenen Knaben oder Jüngling entstehe, das ist ein schwieriges psychologisches Problem, das jeder zu lösen hat, der nicht der falschen Ansicht huldigt, das Dasein Gottes sei uns gleich von Anfang an evident. Aber so viel ist gewiss, so lange der Knabe noch keine wenigstens dunkle Ahnung hat von dem Dasein einer überirdischen Auctorität, der wir für unser sittliches Verhalten verantwortlich sind, kann er keine eigentliche Sünde begehen. Wie kann denn jemand Gott beleidigen, der keine Ahnung davon hat, dass es einen Gott gebe, und dass er das Gute belohne und das Böse bestrafe? Es genügt aber eine solche begründete Ahnung, um den Knaben oder den Jüngling zu weiterem Nachforschen zu verpflichten. Folgt er diesem Lichte nicht, hält er die Kenntniss Gottes in Ungerechtigkeit darnieder, so übernimmt er auch die Verantwortung für die voraussichtlichen Folgen seiner schuldbaren Unwissenheit. Uebrigens wird in jedem Menschen der Gedanke an Gott von Zeit zu Zeit wieder aufleuchten und ihn an die Möglichkeit schwerer Verantwortung mahnen.

Doch das sind alles Fragen, zu denen jeder katholische Philosoph Stellung nehmen muss, die also keine besondere Schwierigkeit für meine Ansicht begründen können.

4. Noch drei Sätze aus den Ausführungen des Prof. Mausbach muss ich kurz erläutern.

a) Er hält mir den Ausspruch des hl. Thomas entgegen: „Principium totius ordinis in moralibus est finis ultimus“[1]) Aber ich frage: Bleibt denn dieser Ausspruch nicht voll und ganz in meiner Ansicht bestehen? Das ganze moralische Handeln geht vom Willen aus. Was aber den Willen bewegt

[1]) 1. 2. q. 82. a. 5.

und gut macht, ist das Gute, der Zweck. Jedes geschaffene Gut ist jedoch nur gut durch Theilnahme an der unendlichen Güte Gottes. Von ihm hat er die Eigenschaft, gut und Zweck zu sein, und auf ihn ist es auch objectiv hingeordnet. Folgt nun daraus, was Prof. Mausbach daraus folgern will, dass wir bei jedem guten Act das irdische Gut in seiner Beziehung zum höchsten Endziel erkennen und unter dieser Rücksicht wollen und lieben müssen? Keineswegs. Was man den Ontologisten zu antworten pflegt: dass zwar alle geschaffenen Dinge ein *esse participatum* haben, aber man sie doch erkennen und wollen könne, ohne diese Beziehung zu erfassen, das gilt auch in unserer Frage. Die gegentheilige Behauptung ist gegen die ausdrückliche Lehre des hl. Thomas und führt nothwendig zu rigoristischen Forderungen, wie ich gezeigt.

Ich übergehe die anderen Rücksichten, unter denen man noch Gott das Princip der ganzen sittlichen Ordnung nennen kann, insofern z. B. jede Erkenntniss und jede Neigung zum Guten, alle sittlichen Gebote von ihm ausgehen. Es ist überhaupt ein merkwürdiges Verfahren, die Ansicht des hl. Thomas nicht dort ermitteln zu wollen, wo er *ex professo* von der *bonitas et malitia actuum humanorum* handelt, sondern von den Eigenschaften, „quae consequuntur actus humanos ratione bonitatis vel malitiae“ [1]) Es muss übrigens Prof. Mausbach gewiss merkwürdig vorkommen, dass der hl. Thomas lange nachdem er die „bonitas et malitia“ *ex professo* erklärt hat, einen neuen Tractat „de peccato“ beginnt, da doch nach ihm das Böse und die Sünde begrifflich zusammenfallen sollen.

b) Aber, wendet Prof. Mausbach ein: „Kann Cathrein auch nur eine Stelle angeben, wo der hl. Thomas ausdrücklich als *regula* oder als *principium moralitatis* die Menschennatur nennt?“

Antwort: *principium moralitatis* konnte der hl. Thomas die Menschennatur nicht nennen, weil sie es im eigentlichen Sinne nicht ist. Princip des moralischen Actes ist subjectiv Vernunft und Wille und objectiv das Object. Um aber zu bestimmen, welches Object gut sei, muss ich das Object in seiner Beziehung zur Menschennatur auffassen, und diese ist deshalb Norm oder Regel des Objects und damit des Actes. Das sagt doch der hl. Thomas deutlich genug. „Quorumcunque est natura determinata oportet esse operationes determinatas quae illi naturae conveniant; propria enim operatio uniuscuiusque naturam ipsius sequitur; constat autem hominum naturam esse determinatam. Oportet ergo esse aliquas operationes secundum se homini convenientes.“ [2])

Hier wird 1. das allgemeine Princip aufgestellt, dass für jedes Ding seine Natur die Norm für die ihm zukommende oder gute Thätigkeit sei. 2. Dieses allgemeine Princip wird speciell auf den Menschen angewendet. Gerade deshalb sind dem Menschen viele Thätigkeiten aus sich gut oder bös, weil er eine festbestimmte Natur hat. 3. Ich bemerke noch, dass es sich in dem Kapitel, dem diese Stelle entnommen ist, ausdrücklich um den Beweis handelt, dass viele Thätigkeiten dem Menschen ihrer Natur nach und nicht erst infolge eines Gesetzes gut oder bös seien. Wenn irgendwo musste hier der hl. Thomas mit seiner Ansicht über Gut und Bös hervortreten. 4. Das ganze Kapitel ist ferner

[1]) Vgl. 1. 2. q. 22. — [2]) *Cont. Gent.* lib. 3. c. 129.

nur eine Ausführung des oben genannten allgemeinen Princips. Die menschliche Natur wird in der vierfachen Beziehung zu dem Nebenmenschen, zu den vernunftlosen Geschöpfen, zu sich selbst und zu ihrem Endziele betrachtet, um zu ermitteln, was ihr nach allen diesen Beziehungen convenire oder widerspreche, gut oder bös sei. Konnte denn Thomas noch deutlicher zu erkennen geben, was die unmittelbare Norm des sittlich Guten und Bösen für den Menschen sei?

Ich verweise ferner auf die schon oben angeführte Lehre des hl. Thomas über das Princip: *bonum faciendum, malum vitandum* [1]). Wer den ganzen Artikel liest, sieht klar, dass man unter *bonum* das den menschlichen Neigungen Entsprechende, unter *malum* das ihnen Widersprechende zu verstehen hat. Ich verweise auf das allgemeine Princip, das bei Thomas sehr oft wiederkehrt: „Unicuique rei bonum est quod ei convenit secundum suam formam" [2]) Dieses wendet er auch auf den Menschen an. „Inclinatur unumquodque naturaliter ad operationem sibi convenientem secundum suam formam, sicut ignis ad calefaciendum. Unde cum anima rationalis sit propria forma hominis, naturalis inclinatio inest cuilibet homini ad hoc quod agat secundum rationem, et hoc est agere secundem virtutem" [3]) Wenn man hier unter der *ratio* nur den Ausspruch der Vernunft versteht, so enthält die Argumentation vier *termini*. Oder ist etwa das *dictamen rationis* die *forma hominis*? — Ich verweise endlich noch auf das, was ich oben [4]) über das Object des Willens gesagt habe.

c) Prof. Mausbach will mich dann noch in einen Widerspruch verwickeln, weil ich sage, begrifflich bestehe die Gutheit in der Angemessenheit mit der Natur des Menschen, und dann doch behaupte, damit habe man noch nicht den ganzen Begriff des sittlich Guten, wie er im Bewusstsein aller Menschen lebt, namentlich sei damit noch nicht der alles überragende Werth des Sittlichen erklärt. Aber ist denn nicht ein grosser Unterschied zwischen dem Wesen und den Attributen einer Sache? Wäre das etwa ein Widerspruch, wenn ich zuerst behauptete, der Mensch ist ein *animal rationale* und später hinzufügte, derjenige kennt noch nicht den wahren Werth und die ganze Würde des Menschen, der ihn nicht als Ebenbild Gottes erkannt hat und weiss, dass er für den beseligenden Besitz Gottes im ewigen Leben bestimmt ist? Uebrigens wird auch oft die *convenientia ad naturam* eine andere, wenn ich weiss, dass der Gegenstand in Beziehung zum Endziele steht; wie ich das an derselben Stelle erklärt habe, auf die sich Prof. Mausbach beruft [5]).

Zum Schluss erlaube ich mir, noch auf eine These aufmerksam zu machen, die Papst Alexander VIII. am 7. Dec. 1690 verworfen hat, und die zu dem Gegenstand unserer Controverse in naher Beziehung steht. „Revera peccat, qui odio habet peccatum mere ob eius turpitudinem et disconvenientiam cum natura, sine ullo ad Deum offensum respectu" Also wer eine Handlung ohne jede Rücksicht auf Gott verabscheut, weil sie der Natur widerspricht, der sündigt nicht; also thut er etwas sittlich Gutes. Wie ist das aber möglich, wenn das sittlich Gute in seinem Begriffe die Hinbeziehung auf Gott, das höchste Ziel, enthält?

Prof. Mausbach redet mehrmals von dem Gegensatz der Schule des Suarez zu der Lehre des hl. Thomas. Ich kann einen solchen Gegensatz nicht zugeben,

[1]) 1. 2. q. 94 a. 2. — [2]) I. p. q. 5. a. 5. — [3]) 1. 2. q. 94 a. 3. — [4]) S. 197 ff. — [5]) Moralphilosophie (3. Aufl.), 1. Bd. S. 252.

am allerwenigsten in unserer Frage. Um die Lehre des Aquinaten gründlich zu verstehen, genügt es nicht, einzelne Stellen aus den verschiedensten Werken zusammenzureihen, sondern man muss die verschiedenen Lehren desselben in ihrem inneren Zusammenhange betrachten. Und weil das Suarez mehr gethan hat als die meisten anderen Theologen, deshalb ist er auch tiefer in das Verständniss des Engels der Schule eingedrungen. Das gilt ganz besonders auch in der Entwicklung des Begriffes des sittlich Guten.

Nochmals die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit.

Eine Antwort auf die Kritik von W. Ott.

Herr Ott hat die Güte gehabt, in dieser Zeitschrift[1]) meine Arbeit zu besprechen, die vor jetzt bald zwei Jahren bei Kirchheim in Mainz erschienen ist. Diese Kritik unterscheidet sich von allen anderen (es sind ungefähr dreizehn erschienen) derart, dass ich mich veranlasst sehe, eine kurze Erwiderung zu geben.

1. Von einer Kritik darf man erwarten, dass sie die Gründe untersucht, welche der Autor für seine Meinung anführt, und dann auf Grund der Prüfung sich für oder gegen des Autors Ansicht entscheidet. Dies geschieht in der Kritik Ott's in keiner Weise.

2. Statt dessen gibt Ott eine (soweit sie den ersten Theil der Schrift betrifft, ausführliche und, soweit sie die letzten Partien betrifft, ganz kurze und karge) Inhaltsangabe der Arbeit und knüpft am Schlusse einige Bemerkungen an, die sich weder auf die Sache noch auf die Form der Darstellung beziehen. Es sind dies folgende:

a) „Der Vf. hat mit Ausnahme des H. Professors Schell keinen einzigen katholischen Moralisten citirt."

Darauf habe ich zu antworten: *α*) Schell ist kein Moralist, *β*) bei den Moralisten habe ich die Seite der Freiheit, die ich betonen und wahren wollte, nämlich die Selbstbestimmung auf Grund des sittlichen Werthes, nicht ausführlich behandelt gefunden. — Gutberlet und das „Philosoph. Jahrbuch" habe ich benützt und auch citirt, jedoch nicht ausführlich, weil sie mehr die Freiheit im allgemeinen betonen und nicht gerade die sittliche Freiheit in meinem Sinne.

b) „Schell's Ansichten geben bekanntlich sehr zu denken."

Ich frage dagegen: *α*) Geben alle Ansichten Schell's sehr zu denken? *β*) Welche, die ich in meiner Schrift anführe, geben zu denken?

Ich erinnere mich, dass meine verehrten Lehrer im Priesterseminar zu Mainz sich für gewisse Ansichten auf Döllinger beriefen, und Döllinger's Ansichten gaben bekanntlich noch mehr zu denken als Schell's.

c) „Der Materialist Jodl geniesst ein ungemein hohes Ansehen und ist eingehend studirt worden."

Antwort: *α*) Jodl hat in seiner „Geschichte der Ethik" freiheitsfreundliche und freiheitsfeindliche Philosophen behandelt. Um sie war es mir zu

[1]) Jahrg. 1900 S. 172 f.

thun, nicht so sehr um Jodl selbst. — *β*) Wenn man bei einem Gegner Sätze findet, die consequenterweise zur Annahme der Freiheit führen müssen, so ist man wohl berechtigt, sie zu verwerthen. Ja, sie ziehen mehr als Sätze von denen, welche wissenschaftlich derselben Richtung angehören. — *γ*) Darnach ist folgender Satz von Ott zu corrigiren: „Wir halten dafür, dass ein Philosoph, der die Freiheit leugnet, nicht viel bieten kann, wenn man dieselbe beweisen will."

d) „Will man also die Freiheit des Menschen einwurfsfrei begründen, so muss man sich an Autoritäten halten, bei denen die wahre Lehre rein und ungetrübt zu finden ist, andernfalls könnte man seine Meinung, vielleicht unfreiwillig, auf Sand bauen."

Darauf erwidere ich: *α*) In philosophischen Gegenständen gilt jede Autorität so viel, als sie aus inneren Gründen beweist; man hält sich also nie an die Autoritäten selbst, sondern an ihre Gründe. Anders ist es in dogmatischer Behandlung von Glaubenswahrheiten. — *β*) Leuchten die Gründe einer angeführten Autorität nicht ein, so hat jeder das Recht, sie zu verneinen oder zu bezweifeln. Es darf aber keine Autorität verworfen worden ohne Prüfung der Gründe. — *γ*) „Rein und ungetrübt" sind Worte, die auf positive Glaubenswahrheiten Anwendung finden, nicht auf speculative Wahrheiten, soweit sie nicht dem Glaubensinhalt angehören. Hier gibt es nur die Begriffe: falsch, richtig, klar, unklar und ähnliche, die aus der Sache selbst eruirt werden und nicht aus einem Vergleich mit positiv Gegebenem. Ich habe aber die Ueberzeugung, dass ich die Lehre von Freiheit und Verantwortlichkeit, soweit sie dem Glaubensinhalte angehört, „rein und ungetrübt" wiedergegeben habe.

Was an der Kritik Ott's wirklich Kritik ist, habe ich hiermit wiedergegeben.

Seligenstadt. **Dr. Kneib.**

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Archiv für systematische Philosophie.** Von P. Natorp. Berlin, G. Reimer. 1900.

6. Bd., 1. Heft. A. Müller, Die Metaphysik Teichmüller's. S. 1. Nach T. ist das „Sein" der Anfang aller metaphysischen Besinnung; „trotzdem scheint es, als wäre das »Sein« die am meisten vernachlässigte Frage der Metaphysik." „Das Zeugniss des Selbstbewusstseins lautet hiernach: Alles Sein ruht im Ich; das Ich bezieht das Denken, Fühlen, Wollen, Bewegen, alle Thätigkeit auf sich als ihre Quelle und Einheit." — **L. Goldschmidt, Kant's „Widerlegung des Idealismus." S. 28.** K. Fischer behauptet, dass die Kant'sche Widerlegung des Idealismus in der 2. Aufl. d. Kritik d. r. V. sich zu der ersten wie *A* zu *non A* verhalte, und dass alle Interpretationskunst darin nichts zu ändern vermag; in der 1. Aufl. hat er die Unabhängigkeit der äusseren Dinge von unseren Vorstellungen durchgängig verneint, in der 2. dagegen bejaht und zu beweisen gesucht. G. behauptet, dass F. zu sehr an den Wortlaut sich hält; die äusseren Dinge der 2. Auflage sind nicht die Dinge an sich, wie F. meint. — **E. Bullaty, Das Bewusstseinsproblem. S. 64.** Im Bewusstsein darf weder eine subjective Innen-, noch eine objective Aussenwelt, sondern lediglich ihr Gegensatz gesucht werden. Daraus ergibt sich die Phänomenalität der subjectiven Innenwelt. Dieselbe kann nicht Gegenstand besonderer Forschung sein, wir können in ihr nur suchen, „was sie zur objectiven körperlichen Aussenwelt in Beziehung setzt." — **H. Kleinpeter, Erwiderung. S. 86.** (Gegen Baumann's Ausführungen im 3. Hefte des 5. Bds. dieser Zeitschr.) — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1896 bis 1898. S. 91.** Ed. v. Hartmann's Kategorienlehre, über dessen „Die letzten Fragen der Erkenntnisstheorie und der Metaphysik" in der Zeitschr. f. Phil. u. philos. Kr. Bd. 108.

2. Heft. W. Freytag, Ueber Ranke's Geschichtsauffassung und eine zweckmässige Definition der Geschichte. S. 129. Ranke's

Auffassung von dem Wesen der Geschichtschreibung ist nicht immer dieselbe geblieben, sie weist auch Unbestimmtheiten, selbst Widersprüche auf. „Zwei Probleme sind es vor allem, die wir im Auszuge denselben entnehmen können; sie stellen sich dar im Gegensatz der allgemeinen Ideen und des individuellen Geschehens. 2. im Gegensatz von Freiheit und Nothwendigkeit!" Lamprecht, der nur das Allgemeine in der Wissenschaft gelten lassen will, hat jedenfalls gegen Ranke Unrecht. — **A. Müller, Die Metaphysik Teichmüller's. S. 156.** Das Neue der Weltanschauung T.'s liegt darin, dass das „Ich" zu den „semiotisch aufgefassten Begriffen" gehört. Das Object des „Ich" kann mit seinem realen Object nicht identisch sein, „es ist der Begriff nur ein semiotischer Ausdruck für etwas davon Verschiedenes!" „Alle Idealisten begingen den Fehler, das Denken zur einzigen Function des »Ichs« zu machen!" — **E. Bullaty, Das Bewusstseinsproblem. S. 176.** Die Phänomenalität der „Innenwelt!" Das Problem der Phänomenalität. „Die Transscendenzfrage oder das Existenzproblem kann nicht vom Standpunkte reflectirenden Denkens, sondern nur von dem des Bewusstseins zur Entscheidung gebracht werden. — **P. Natorp, Bericht über deutsche Schriften zur Erkenntnisstheorie aus den Jahren 1896 bis 1898. S. 213.** 3) Wundt, Ueber naiven und kritischen Realismus. Phil. Stud. Bd. XII, XIII. 4) H. Wolff, Neue Kritik der reinen Vernunft. Leipzig 1897. 5) Opitz, Grundriss einer Seinswissenschaft. Leipzig 1897. 6) G. Ulrich, Grundrisslegung des Systems aller möglichen Erfahrung. Berlin 1896. 7) R. Weinmann, Wirklichkeitsstandpunkt. 1896. 8) Derselbe, Die erkenntnisstheoretische Stellung des Psychologen. 1898. 9) A. Kowalewski, Prodromos einer Kritik der erkenntnisstheoretischen Vernunft. 1898. 10) K. Braig, Vom Erkennen. 1897. 11) G. Uphues, Das Bewusstsein der Transscendenz. Viertelj. f. wiss. Phil. 1897. 12) H. Schwarz, Die Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorgänge des Gegenstandsbewusstseins in Uphues' Psychologie des Erkennens. Archiv f. system. Phil. 1897. 13) Derselbe, Erkenntnisstheoretisches aus der Religionsphilosophie Thiele's. Zeitschr. f. wiss. Phil. 1898. 14) M. Keibel, Die Abbildungstheorie und ihr Recht in der Wissenschaft. Zeitschr. f. imman. Philos. 1898. — **Fr. Jodl, Bericht über die Erscheinungen der Ethik aus den Jahren 1895 und 1896. S. 252.** Fr. Bon, A. Tille, N. Seeland, R. Kralik, G. Schnerich, O. Flügel, L. Strümpell, Höffding, Aar, Kreibig, G. Gizyki, G. Müller, P. Keppler, Neumark, Achter, Michaelis.

2] **Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie.** Von Paul Barth. Leipzig, Reisland. 1899.

24. Jahrg., 1. Heft. J. Cohn, Münsterbergs Versuch einer erkenntnisstheoretischen Begründung der Psychologie. S. 1.

Widerlegung des Psychologismus. Das System der Wissenschaften nach Münsterberg. Psychologie und Körperwissenschaft im allgemeinen. Die Beschreibung und die Erklärung in der Psychologie. — **E. Posch, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 23.** Zeitvorstellung und Mathematik. Hauptergebnisse der Zeitsinnversuche: Die Frage von den Hilfsmitteln subjectiver Zeitschätzung. — **C. Siegel, Ueber einige Entdeckungen der Naturwissenschaft in ihrer erkenntnisstheoretischen Wirkung. S. 53.** Hinweis auf die Entwicklung des Kindes. Beziehung antiker Philosophie zur Beobachtung und Wissenschaft der Natur. Fortschritte moderner Naturwissenschaft für die Erkenntnisstheorie: Copernikanische Lehre, Mikroskop, Energieprincip, Kampf ums Dasein. — **P. Barth, Fragen der Geschichtswissenschaft. S. 69.** II. Unrecht und Recht der „organischen Gesellschaftstheorie".

2. Heft. E. Posch, Ausgangspunkte zu einer Theorie der Zeitvorstellung. S. 137. „Es ergab sich durch die werthvolle Beihilfe sprachwissenschaftlicher Feststellungen, dass die Ausgestaltung zeitlicher Vorstellungen in der nämlichen Weise (durch metaphorisirende Denkthätigkeit) von statten gehe, wie der sog. *Abstracta*; — ein guter Beleg für jene an sich schon wahrscheinliche Vermuthung, dass der Glaube an die Realität eines Zeitstromes auf gleicher Linie steht mit jener (scholastischen) realistischen Theorie von einer geheimnissvollen Existenz abstracter Gedankendinge!" — **B. Schwind, Aus dem Seelenleben der Insecten. S. 173.** Vf. tritt in der Beurtheilung des Seelenlebens auf Seite Wasmann's gegen Bethe; will aber die Entwicklung der Instincte nicht preisgeben; die Vermenschlichung der Thiere ist vielfach zu weit getrieben worden: „Die meisten Handlungen sind mittelst Associationen zu erklären, obwohl die Anfänge von Begriffs- und Urtheilsbildung nicht zu verkennen sind!" — **C. Siegel, Versuche einer empiristischen Darstellung der räumlichen Grundgebilde und geometrischen Grundbegriffe. S. 197.** Mit besonderer Rücksicht auf Kant und Helmholtz im Sinne Jodl's und auf dessen Anregung geschrieben.

3] Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1899.

22. Bd. 1. Heft. L. W. Stern, Die Wahrnehmung von Tonveränderungen. S. 1. „Wie verhält sich die Wahrnehmungsschwelle für Tonveränderungen bei verschiedenen Graden der Veränderungsgeschwindigkeit?" Sieben Aenderungsgeschwindigkeiten der Tonhöhen kamen zur Anwendung: 1/2, 1/3, 1/4, 1/6, 1/8, 1/12, 1/16 Schwingung pro Secunde. „Die Veränderungsschwelle sinkt mit Abnahme der Geschwindigkeit!" Je langsamer sich der Ton verändert, um so feiner

ist die Wahrnehmbarkeit der Veränderung. Wie erklärt sich dieses auffallende Resultat? Durch „Das Gesetz der Optimalzeiten": „Wird ein sich ändernder Reiz beobachtet, so gibt es innerhalb der Beobachtungszeit gewisse günstige Stadien, in denen die Wahrnehmungsfähigkeit bezw. die Tendenz, eine Urtheils- oder Bewegungsreaction zu vollziehen, besonders stark ist. Da innerhalb einer solchen Optimalzeit Veränderungen verschiedener Geschwindigkeit zur Wahrnehmung gelangen können, so sind die langsameren Veränderungen, welche bis zu jenem Zeitpunkt erst einen geringeren Umfang erlangt haben, relativ günstiger gestellt." Erhöhungen werden besser erkannt als Vertiefungen. — **Derselbe, Ein Beitrag zur differentiellen Psychologie des Urtheilens. S. 13.** Vorstehende Experimente über Tonveränderungen zeigten: „Die typische Art, wie sich die Individuen urtheilend äusseren Reizen gegenüber verhalten:" Es gibt zwei Typen, ein objectiver und ein subjectiver. Der erstere „gibt sich möglichst passiv dem Eindruck hin, verhält sich contemptativ, passt sich daher auch in hohem Grade den Variationen der äusseren Reize an; er wartet mit der Reaction, bis er zu einem sicheren Urtheil gelangt ist. Der »Subjective« wartet nicht, sondern erwartet etwas, lässt sich leicht durch vorgefasste Meinung oder Ungeduld bestimmen zu reagiren, und hat überhaupt eine starke Tendenz zu motorischen Entladungen. Der Moment der Wahrnehmung wird weniger durch die Beschaffenheit des Wahrgenommenen, als durch subjective periodische Auf- und Niederschwingungen der psychischen Activität bestimmt." „Nicht er beherrscht den Gegenstand, sondern er wird beherrscht von seinem eigenen subjectiven Zustand." — **M. Sachs und Dr. Wlassak, Die optische Localisation der Medianebenen. S. 23.**

2. Heft. G. Abelsdorff, Die Aenderungen der Pupillenweite durch verschiedenfarbige Beleuchtung. S. 81. Die Abhängigkeit der Pupillenweite von der Stärke der Beleuchtung ist doppelt zweckmässig: 1°. Das Auge wird durch die Pupillenverengung der störenden Nebenwirkungen allzuhellen Lichtes bewahrt; 2°. nimmt mit der Enge der Lichtkegel die Schärfe des Netzhautbildes zu. Dies gilt von farblosem Lichte, während über farbiges Licht wenig Beobachtungen vorliegen. Der Vf. beantwortet demnach die Frage: „Welcher Reizwerth für die Bewegungen der Iris kommt den einzelnen Farben des Spectrums zu, stimmt die Vertheilung dieser Werthe mit derjenigen unserer Helligkeitsempfindung überein?" Und er findet, „dass die Grösse des Empfindungswerthes, welches dem Gesammteindruck der Helligkeit einer Farbe zukommt, der Grösse des auf das pupillenverengende Centrum ausgeübten Reizung proportional ist. Die bei der Aenderung der Lichtintensität und des Adaptionszustandes erfolgende ungleiche Aenderung der Reizwerthe verschiedener Lichter, welche bei dem sog. Purkinje-

schen Phänomen in die Erscheinung tritt, kommt auch in der regulirenden Innervation der Pupillen zum Ausdruck." — **Reddingius, Eine Anpassung. S. 96.** Sieht man durch zwei Prismen von bestimmtem Brechungsgrade, so greift die Hand an den gesehenen Objecten vorbei. Durch Gewöhnung findet sie aber das Richtige. Nimmt man die Brille weg, und sucht mit geschlossenen Augen zu greifen, so greift die Hand nach der anderen (rechten) Seite der Gegenstände vorbei. Nach mehreren Versuchen wird endlich wieder richtig gegriffen. In diesem von Helmholtz berichteten Versuch ist nach dem Vf. „nicht die Blickrichtung gefälscht", sondern „es besteht eine Potenz, welche die während einiger Zeit unzweckmässig sich äussernde Wirkung eines bestimmten Impulses, in zweckmässigem Sinne allmählich und auf eine gewisse Zeit ändern kann." — **H. Cornelius, „Ueber Gestaltqualitäten." S. 100.** Meinong hat in dem Aufsatze über Gegenstände höherer Ordnung (diese Zeitschr. 31. Bd. 182 ff.) die Einwände Schumann's gegen die Ehrenfels'schen Gestaltqualitäten zu entkräften gesucht und auch das dem G. E. Müller'schen Dictate entnommene Abstractionsproblem, das sich in der Hauptsache mit dem von Cornelius deckt, bekämpft. Aber „weit gefehlt, dass sich aus den Müller'schen Aufstellungen irgend welche Einwände gegen den Begriff der Gestaltqualitäten herleiten liesse, ergibt sich dieser Begriff vielmehr als unmittelbare Consequenz der in Rede stehenden Theorie." **Sommer, Ein Experiment über Termineingebung. S. 122.** Einem Hypnotisirten war aufgegeben, nach zwei Minuten nach dem Einschlafen aufzuwachen und über Schlittschuhlaufen zu sprechen, dann nach einer Minute auszurufen: Es lebe die Stadt Giessen! Beides erfolgte auf die Secunde. Der Betreffende hatte Erinnerung aus der Hypnose, aber theils lückenhafte, theils gefälschte. Er erinnert sich an seine Absicht, 2×60 zu zählen, um die 2 Minuten einzuhalten, erklärt aber, er sei damit nur bis 31 oder 32 gekommen, dann habe er tief geschlafen. Es liegt aber nahe, anzunehmen, dass er unbewusst weiter gezählt; es gehört das Zählen zu den vergessenen Stücken. „Diese Beobachtung beweist, welche Rolle die völlige oder partielle Amnesie für normal psychologische Vorgänge im Gebiete des sog. Unbewussten und der Hypnose spielen kann, ohne dass es möglich wäre, hier ein allgemeines Erklärungsprincip für die Thatsache der Termineingebung abzuleiten."

3. Heft. M. Ettlinger, Zur Grundlegung einer Aesthetik des Rhythmus. S. 161. Nur durch die „psychologische" nicht durch die formalistische Methode kann das Wohlgefallen am Rhythmus begründet werden. Denn es gibt keine rein rhythmischen Kunstformen, sie finden sich nur in der Musik, dem Tanz und der Poesie. Die althergebrachten metrischen Schemate geben kein richtiges Bild der Zeit- und

Intensitätsverhältnisse des Rhythmus, wie Meumann und Sievers gezeigt, höchstens bei sinnlosem Scandiren von Versen, gefühllosen Herabtrommeln von Musikstücken. R. Zimmermann und Horwicz haben auf Herbert gestützt das Wohlgefallen am Rhythmus aus der Erleichteung der Zeitvorstellung erklärt: Der Rhythmus ist demnach ein „chronometrisch schönes Vorstellen", ja sogar das „Maas der Zeit"; aber nach Meumann's Versuchen verursacht der Rhythmus sogar Zeitschätzungsfehler. Dagegen stimmt Vf. Lotze bei, der in seiner „Geschichte der Aesthetik" sagt: „Der Eindruck des Rhythmus beruht auf der Anschauung einer lebendigen Thätigkeit, welche auf ihrem Wege eigenthümlich vertheilte Widerstände findet und sie bald steigend in ihrem Gang, bald fallend, bald verzögert, bald beschleunigt, jetzt stetig verfliessend und dann mit scharfen Unterbrechungen ihres Verlaufes überwindet." Dazu führt die „psychologische Methode:" „Die Zeit ist indimensional. In ihr ist nur eine Bewegung vorstellbar: nach vorwärts. Sie ist in jedem Vorstellungszusammenhang gegeben. Jede Bewegung, jede Veränderung wird für uns, wenn wir sie aus sich selbst verstehen wollen, sie also ästhetisch betrachten, ein Wollen, eine Thätigkeit und damit ein Spiel zweier Kräfte; denn es gibt keine Kraft ohne Widerstand. Darum ringt für uns in jeder zeitlichen Bewegung die vorwärts strebende Kraft, der unsere ganze Sympathie gehört, weil sie die positive ist, mit einer negativen Tendenz, von der man aber nicht sagen kann, sie sei entgegengesetzt gerichtet, sondern die paralysirt. Der Gegensatz der Bewegung ist der Stillstand des »Jetzt«. Dieses wird nicht vorgestellt, sondern erlebt als unmittelbares in keiner Weise objectivirtes Thätigkeitsgefühl. Auf diesem beruht auch das Bewusstsein der Intensität einer Empfindung, und so erschliesst sich uns das Verständniss der wichtigen Rolle, welche in allen zeitlichen Bewegungsformen der höheren Intensität im Dienste der secundären, hemmenden Tendenz zukommt. In der Folge kurzer, gleichmässiger Schläge liegt für uns ein deutlicher Anlass zur Vorstellung der zeitlichen Bewegung des sie erzeugenden Gegensatzes der Tendenzen. Und zwar liegt die Grundlage für die positive Tendenz in dem engen zeitlichen Zusammenhang der ganzen Folge (höchstens 0,6 " Distanz), für die Gegentendenz, durch deren Ueberwindung die positive erst deutlich wird, in der Isolirtheit und kurzen Nachdrücklichkeit der einzelnen Schläge; da diese nun aber auch die Träger des zeitlichen Zusammenhanges sind, bilden sie die Ansatzpunkte beider Kräfte. Darin liegt eine Schwierigkeit, welche uns nicht ohne weiteres ermöglicht, ein klares Bild der Bewegung zu gewinnen. Jeder neue Eindruck, durch den sich dieselbe fortpflanzt, gebietet ihr zugleich Halt. Hier schafft die subjective Rhythmisirung Klarheit. Sie differenzirt: »Das innerliche Betonen einzelner Eindrücke ist nichts anderes als eine Hervorhebung der secun-

dären, hemmenden Tendenz in denselben, während in den nicht betonten die primäre das Uebergewicht erhält. Durch dieses Entsprechen von Ueberschuss und Deficit nach der einen und der anderen Seite bildet sich zwischen den einzelnen Eindrücken ein Gleichgewichtszustand; sie fassen sich zu einem nothwendigen Zusammenhang, zur organisch gegliederten Einheit, zur rhythmischen Gruppe zusammen!" „Die durchgängige Einheit, welche als Gegenstand des ästhetischen Sympathiegefühls geforderte, ist die primäre Tendenz. Die Schwankungen nach der Seite der Gewichtigkeit erklären sich aus dem grösseren oder geringeren Widerstand der secundären Tendenz.

4. Heft. B. Erdmann und R. Dodge, Zur Erläuterung unserer tachistoskopischen Versuche. S. 341. Widerlegung der Ausstellungen Wundt's an der Psychologie des Lesens der Verfasser.

5. Heft. L. Steffens, Experimentelle Beiträge zur Lehre vom ökonomischen Lernen. S. 321. Gewöhnlich lernt man eine Strophe stückweise auswendig; Vf. fand aber, dass das Wiederholen der ganzen Strophe schneller zum Ziele führt; auch bei sinnlosen Worten ergab sich dasselbe. Blos wenn irgend eine Stelle der Strophe besondere Schwierigkeit bietet, ist das Lernen im ganzen nachtheilig, weil dann wegen der einen Stelle auch das Uebrige mehr wiederholt werden muss. Freilich hat der Vortheil des Lernens im Ganzen seine Grenzen: Vf. versuchte nur bis zu vierundzwanzigsilbigen Reihen der zwei neunzeiligen Strophen. Das stückweise Lernen stiftet nämlich schädliche Associationen zwischen Anfang und Ende jedes Theiles, es verbirgt leicht so gleichmässiges Einprägen aller Theilstücke, die Associationen zwischen den einzelnen Bestandtheilen sind schärfer als beim Lernen im Ganzen. Ob freilich es mit dem Behalten ebenso wie mit dem Erlernen sich verhält, ist eine andere Frage. — **Th. Lipps, Zu den „Gestaltsqualitäten!" S. 383.** Die Gestaltsqualitäten von Ehrenfels und Columbus sind nach L. nicht in den Bewussteinsinhalten, sondern in den Bewusstseinsvorgängen, sie sind „Weisen der psychischen Beziehung zwischen psychischen Vorgängen, die als solche im Bewusstsein nicht gegeben sind!" — **M. Sachs, Ueber den Einfluss farbiger Lichter auf die Weite der Pupille. S. 386.** Bemerkungen zu der Arbeit gleichen Titels von Abelsdorff in dieser Zeitschrift 22.

6. Heft. Kr. B.-R. Aars, Die Erwartung. S. 401. Früher zeigte der Vf.: „Die Wurzel des Causalgesetzes ist zweifelsohne die Erwartung!" Die Erwartung ist keine Association, diese folgt erst auf sie, aber sie beruht auf derselben Eigenschaft des Eslebnisses, welche auch zur Vollziehung der Association führt, bezw. führen kann. Die „qualitative Eigenart der Erwartung" ist „das Associationsgepräge!"

„Das Associationsgepräge ist zu jeder gegebenen Zeit und bei jeder gegebenen Vorstellung dasjenige *Plus*, wodurch der gegebene Zustand in einen kommenden herüberzugreifen sucht." „Nur dass das Wesen des ganzen Processes schon durch die Eigenart des Erwartungsbewusstseins charakterisirt ist." — **Th. Lipps, Aesthetische Einfühlung. S. 405.** Die Einfühlung ist Belebung, Beseelung. Die ästhetische Einfühlung bringt „Lust in das Ich, sofern es in das Ich hineingefühlt ist. . . . . Ich leihe also in der ästhetischen Betrachtung dem ästhetischen Object in eigenthümlicher Weise meine Persönlichkeit oder eine Weise ihres Daseins oder ihrer Bethätigung. Das Object, das ich ästhetisch belebe oder beseele, trägt in sich einen Widerschein meiner Persönlichkeit." Vf. unterscheidet „einfache" und „sympathische" Einfühlung, deren letztere in ihrem Namen den Grund des ästhetischen Genusses angibt: „Beglückendes Gefühl der Sympathie." Vf. vermittelt zwischen der Einfühlung als Association und der discreten Einfühlung. — **G. Abelsdorff, Ergänzende Bemerkungen zu meiner Abhandlung über „Die Aenderungen der Pupillenweite durch verschiedenfarbige Beleuchtung. S. 451.**

4] **Revue Néo-Scolastique.** Publiée par la Société philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supér. de phil. 1899/1900. VII., 3. u. 4.; VIII., 1. u. 2. Heft.

VII. (1899): D. Nys, Étude sur l'espace. p. 221. — P. M. de Munnynck, L'hypothèse scientifique. p. 241, 337. I. Aus einer vergleichenden Betrachtung der Causal-Hypothesen ergibt sich, dass über die Natur derselben noch keine Uebereinstimmung besteht; II. dass vielmehr ihr Werth ein ganz anderer ist als die meisten Autoren annehmen; III. Nutzen und Bedeutung derselben für die Wissenschaft; IV. Erfordernisse einer guten Hypothese. — **G. de Craene, La connaissance de l'esprit. p. 259.** Ueber die Erkenntniss immaterieller Substanzen. — **L. Kaufmann, La finalité dans l'ordre moral. p. 280, 352.** Die Teleologie in der Ethik und der Politik des Aristoteles und des hl. Thomas. — **D. Mercier, La notion de la vérité. p. 371.** Der Vf. rechtfertigt die in seiner »Critériologie« vorgetragene Lehre über die Natur der logischen Wahrheit gegenüber den Bedenken einzelner Kritiker. — **E. van Roey, L'influence du Kantisme sur la théologie protestante. p. 404.** Im Anschluss an Pfleiderer[1]) wird die Herrschaft kantischer und nachkantischer Ideen in den verschiedenen protestantisch-theologischen Richtungen in Deutschland dargelegt. — **Mélanges et Documents:** F. Deschamps, Quelques opinions sur la Sociologie à l'Uni-

[1]) Die Entwicklung der protestantischen Theologie in Deutschland seit Kant und in Grossbritannien seit 1825 (Freiburg, Mohr 1891).

versité de Berlin. p. 300, 412. Aufgabe und Bedeutung der Sociologie nach Dilthey, Schmoller und Simmel. — La traduction française de la terminologie scolastique. p. 314. — Bulletin de l'Institut supérieur de philosophie. p. 319, 435. — M. de Wulf, Chronique philosophique. p. 432. — Comptes rendus: Besprechung philosophischer Novitäten. p. 323—327; 446—456. — Revue des périodiques. p. 328—336. — Bulletins bibliographiques: Bulletin des Sciences juridiques et sociales. p. 439—445. — Sommaire idéologique des ouvrages et des revues de philosophie (Zwei Beilagen): Eine orientirende Uebersicht über den actuellen Stand der Philosophie durch eine nach den verschiedenen Gesichtspunkten geordnete Anführung der Titel philosophischer Werke und Aufsätze.

VIII. (1900): D. Mercier, Le bilan philosophique du 19me siècle (I.) p. 5. — Cl. Piat, La substance d'après Leibniz. S. 33. — G. Legrand, Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France. p. 58. Handelt über De Maistre und De Bonald. — **D. Mercier, Observations et discussions. p. 190.** Erwiderung auf verschiedene an einzelnen in den philosophischen Werken des Vf.'s gemachten Ausstellungen: 1. bezüglich des Begriffes der logischen Wahrheit. 2. über die complete und wissenschaftliche Hypothese, 3. über neuere und thomistische Philosophie. — **Mélanges et Documents:** H. Lebrun, La reproduction. p. 78, 232. Ueber die verschiedenen Zeugungstheorien (Schluss). — A. Walgrave, Kant et s. Thomas. p. 102. — G. de Craene et D. Mercier, Le commencement du siècle. p. 104. — D. Mercier, La traduction française de la terminologie scolastique. p. 118, 249. — Bulletins bibliographiques: M. de Wulf, Récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident 1898—1899. Philosophiegeschichtl. Werke über: Alcuin, Anselm, Wilh. v. Champaux usw. — Revue des Revues. p. 149—152; 266—274. — Comptes rendus: Besprechungen philosophischer Werke. p. 242—266. — Zwei Hefte *Sommaire idéologique* (wie oben).

B. Philosophische Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie.

Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1899.

14. Bd. 2. Heft. Gegen die „Phantasten" der Haager Friedenskonferenz führt Verf. die Grundsätze des hl. Thomas, bezw. seines Schülers Ptolem. de Lucca, welcher mit ihm das Werk *de regimine principum ad regem Cypri* verfasste in's Feld: überhaupt von „Mönchen, die sich auf die Lehre jenes »Fürsten der Scholastik«, des Aquinaten Thomas stützen, um aus ihr Wahrheiten abzuleiten, welche sowohl dem

Kriege, wie den stehenden Heeren, der allgemeinen Kriegsbereitschaft, wie der Bevorzugung des Heeresstandes eine für unsere Zeiten besonders werthvolle Berechtigung zuerkennen." — **M. Grabmann, Streiflichter über Ziel und Weg des Studiums der Thomistischen Philosophie mit besonderer Bezugnahme auf moderne Probleme. S. 137.** Von einem zeit- und zweckgemässen Studium der Philosophie des hl. Thomas wird verlangt: „I. Organisch-systematisches Thomasstudium. II. Historisch-kritisches Thomasstudium. III. Anwendung der thomistischen Doctrin auf moderne Probleme." — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur.** Kuno Fischer, Ueberweg-Heinze, H. Wolff, Spicker, Braig. — **R. Schulthes, Litterarische Besprechungen. S. 212.** Pesch, *Praelectiones dogmaticae.* tom. II. IV. V. Schwalm, *le dogmatisme du coeur et de l'esprit.* Rehmke, Die Bildung der Gegenwart und die Philosophie. Cornelius, Psychologie als Erfahrungswissenschaft. Rülf, Metaphysik. Kachnick, *historia philosophiae.*

4. Heft. M. Glossner, Savonorola und Renaissance im Spiegel der „historischen" Theologie. S. 381. Gegen den Spectator der „Allgem. Ztg." und Kraus, der Gl. einen grausamen Thomisten genannt. — **Gr. v. Holtum, Was ist die Logik? S. 390.** Der auf sich reflectirende Denkgeist „bekümmert sich *a*) um die Gesetze, die unterschiedlos das natürliche und künstlich gestaltete Denken über jeden anderen Inhalt regeln; *b*) um die Gesetze, die unterschiedlos das formelle Denken leiten." — **M. Grabmann, Die Lehre des hl. Thomas von der scientilla animae in ihrer Bedeutung für die deutsche Mystik im Predigerorden. S. 413.** Die *scintilla animae* hängt zusammen mit dem Höchsten und Tiefsten im Menschen: der Gnade und der Wahrheit; darum bietet die Thomistische Doctrin, welche im Seelenfunken den innersten letzten Ausgangspunkt des menschlichen Erkennens und Handelns bezeichnet, nicht blos für die speculative Theologie, sondern auch für eine gesunde Mystik die Basis: Eckehart ist nicht Pantheist oder Quietist. — **Jos. Leonissa, Des Areopagiten Buch von den göttlichen Namen nach St. Thomas. S. 427.** „Der grosse Dionysius vom Areopag, der Bekehrte des hl. Völkerapostels Paulus, verfasste auf Grund der hl. Schriften vier verschiedene Bücher über Gott. Der hl. Thomas hat in seinem Commentar zum Buch von den göttlichen Namen mit Recht denselben die rechte biblische Stellung, welche direct den Neuplatonismus ausschliesst, angewiesen. — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 442.** Ueberweg-Heinze, N. Kaufmann, P. Jos. Gredt, R. Eisler, O. Keutel, B. Adlhoch, Ehrenfels, Ed. v. Hartmann, Windelband, P. N. Cossmann, W. Deutschthümler, E. Markus.

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1900.

7. Jahrg. 1. Heft. P. Zillig, Zur Frage der ethischen Werthschätzung. S. 1. Kritik der Schrift von F. Krüger: Der Begriff des absolut Werthvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. Leipzig 1898. Nach diesem Autor ist das absolut Werthvolle „diejenige functionelle Eigenschaft der menschlichen Persönlichkeit, die in allen überhaupt denkbaren Werthungen sich positiv bethätigt; die psychische Fähigkeit oder Function des Werthens ist das Object des absolut giltigen Werthurtheils oder das unbedingt Werthvolle." S. 60 f. Der Vf. verneint die Frage: „Kann die psychische Fähigkeit oder Function des Werthes das Object des absolut giltigen Werthurtheils oder das absolut Werthvolle sein?" Desgleichen die andere: „Liegt die (ethische) Werthung im constanten Zusammenhang zwischen einem inhaltlich bestimmten Begehren und einem Complex von Theilinhalten als dessen regelmässige Bedingung?"

2. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbert's für die Gegenwart. S. 97. Die Abneigung gegen die Metaphysik ist heutzutage allgemein. Man sagt: Erdichtungen, Fictionen sind alle Vorstellungen über unerfahrbares, übersinnliches, transscendentes Sein. Nach Laas sind transscendente Seele wie Materie Fictionen. Nach Göring ist, was nicht erfahren wird, nicht wirklich. Nach Dilthey ist Metaphysik als Wissenschaft unmöglich, nach Windelband ein Unding: „Metaphysische Hypothesen sind Opiate für den Verstand, sie betäuben denselben, statt ihn zu beleben und aufzuklären. Die Unmöglichkeit einer Metaphysik als Wissenschaft ist seit Kant's transscendenter Dialektik eine demonstrirte Wahrheit. Metaphysik ist ein veralteter rückständiger Typus des Denkens (Riehl)."[1]) Wie Herbart während seines ganzen Lebens gegen Kant für die Metaphysik gekämpft, so ist auch jetzt seine Metaphysik sehr zeitgemäss, sie ist ihm ja „die Wissenschaft von der Begreiflichkeit der Erfahrung." — **P. Zillig, Zur Frage der ethischen Werthschätzung. S. 114.** Trotz zahlreicher Bedenken begrüsst Z. die Schrift von Krüger. Sie sagt: „Auf den einzelnen kommt es an. Und so ist es."

3. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbart's für die Gegenwart. S. 177. „Vitalismus und Mechanismus." „Evolution oder Lehre von der Entwicklung." „Erhaltung der Kraft." — **Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 193.** Der Gegensatz zwischen der Herbart'schen und der neueren experimentellen Psychologie, deren Hauptvertreter Wundt, ist nicht so gross wie gewöhnlich geglaubt wird. Dies wird gezeigt inbezug auf Begriffsbestimmung und

[1]) Kappes, Die Metaphysik als Wissenschaft. 1898.

Aufgabe der Psychologie, inbezug auf Stellung der Psychologie zu den anderen Wissenschaften, die Principien der Psychologie, deren Methode.

3] **Revue thomiste.** (Bimestrielle) Questions du temps présent. 8me année. 1900. Paris, Bureau de la Revue (Faubourg s. Honoré 222). 1. u. 2. Heft

J. S. Doinel du Val-Michel, à. s. Thomas d'Aquin docteur angélique. p. 5. Gedicht auf den hl. Thomas. — **Ed. Hugon O. P., Les voeux de religion contre les attaques actuelles.** p. 8. Widerlegung der Einwände gegen die Ordensgelübde (Fortsetzung). III. Sind die Gelübde den wahren Menschenrechten und der Ausübung der natürlichen Fähigkeiten entgegengesetzt? IV. Sociale Bedeutung der Gelübde. — **R. Scklincker O. P., Une nouvelle critique des dix Catégories d'Aristote.** p. 24. Der *Compte rendu* des letzten internationalen Congresses katholischer Gelehrten zu Freiburg enthielt einen historisch-kritischen Aufsatz P. Bulliot's, der die aristotelische Eintheilung des Seins in die bekannten zehn Kategorien als unlogisch bekämpft. Hier die Antwort. — **G. Bareille, Le culte des anges à l'époque des Pères de l'Église.** p. 41. — **Th. M. Pègues O. P., Pouvons-nous sur cette terre arriver à connaître Dieu.** p. 50. (1. Art.) Die Lehre des Engl. Lehrers über den Gegenstand des menschlichen Verstandes überhaupt, wie sie Capreolus vorträgt, wird zunächst dargelegt. Wie dieselbe eine Schutzwehr gegen den Idealismus ist, so stellt sie auch den einzig vernünftigen Weg dar, welcher zur Gotteserkenntniss führt. — **J. L. M. Monsabré O. P., Comment on se prépare á prêcher.** p. 127. — **M. P. Mannyuck O. P., Propriétés essentielles des corps bruts.** p. 154. — **C. de Kirwan, Guérison subite d'une jambe cassée et gangrenée depuis huit ans.** p. 170. Betrifft den Fall einer i. J. 1875 auf das Gebet zur seligsten Jungfrau zu Oostacker in Belgien erlangten plötzlichen Heilung eines von den Auctoritäten als unheilbar erklärten Beinbruches. — **P. Mandonnet, Jean Tetzel et sa prédication des indulgences.** p. 178. (Fortsetzung). — Bulletin archéologique. p. 77, 194. — Divers. p. 94—105. — La Vie scientifique. p. 106—108; 208—217. — Notes bibliographiques. p. 108—126; 228—237. — Revue critique des Revues p. 218—228.

Novitätenschau.[1]

Eine Bibliographie der philosophischen Erscheinungen des Jahres 1899.

Zusammengestellt von
Prof. Dr. Jos. Pohle in Breslau
und
Prof. Dr. Jos. Dam. Schmitt in Fulda.

NB. Die mit einem * bezeichneten Werke gehören dem Jahre 1898 an.

I. Allgemeines.

A. Lehrbücher der Philosophie.

Balmes, Jaime, Curso de filosofia elemental. Metafisica. 9. edic. Barcelona, Impr. Barcelonesa. 8. 271 p. *Pes.* 2,50.

Cursus philosophicus in usum scholarum. Auctoribus plurib. phil. professoribus in Colleg. Exaeten. et Stonyhurst S. I. Pars IV., S. unt. III. A.: Boedder S. J., Bern.

De Mandato S. J., Pius, Institutiones philosophicae ad normam doctrinae Aristotelis et s. Thomae Aq. Vol. I. et II. Ed. 3ia. Prato, *Lir.* 9.

Ginebra S. J., Franc., Elementos de Filosofia. 2 vol. Santiago de Chile. 8. 358; 357 p.

Gredt O. S. B., Ios., Elementa Philosophiae aristotelico-thomisticae. Vol. I. Romae, Desclée-Lefebre. 8. 293 p. *Lir.* 5.

Inhalt: Philosophia propaedeutica seu Logica minor. Log. maior. Ontologia. Philosophia naturalis.

Gutberlet, Const., Lehrbuch der Philosophie, S. unt. II. A

[1]) Die Herren Verfasser und Verleger philosophischer Werke sind in ihrem eigenen Interesse gebeten, an die Redaction des ‚Philos. Jahrbuch' Recensionsexemplare einzusenden. Sollte für eine ausführliche Kritik derselben in den „Recensionen und Referate" kein Raum bleiben, so werden sie unter „Novitätenschau" kurz besprochen. D. R.

Jerusalem, Wilh., Einleitung in die Philosophie. Wien, Braumüller. 8. VIII,189 S. ℳ 3.

Lehmen S. J., Alf., Lehrbuch der Philosophie auf aristotelisch-scholastischer Grundlage, zum Gebrauche an höheren Lehranstalten und zum Selbstunterrichte. (in 2 Bdn.) 1. Bd. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XV,444 S. ℳ 5.

Inhalt: Logik. Kritik. Ontologie.

*Mancini, Mar., Elementa Philosophiae ad mentem d. Thomae Aq. ad triennium accomodata. Romae, Propaganda.

Mercier, D., Cours de Philosophie, vol. IV. S. unt. II. A.

Morando, Gius., Corso elementare di filosofia. Vol. 3°: Etica. Milano, Cogliati. 636 p. *Lir.* 4.

Repetitorium der Philosophie. Für Studirende der kath. Theologie. 1.—4. Heft. (Nach Dr. Stöckl's Lehrbuch der Philosophie.) Mainz, Kirchheim. gr. 8. ℳ 2,55.

Inhalt: 1. Elemente der Logik. 67 S. ℳ 0,80. — 2. Elemente der Ontologie. 32 S. ℳ 0,45. — 3. Elemente der Kosmologie. 26 S. ℳ 0,40. — 4. Elemente der Psychologie. 77 S. ℳ 0,90.

Stöckl, S. Repetitorium.

Urráburu S. J., I. I., Institutiones philosophicae, quas Romae in pontificia Universitate Gregoriana tradiderat. Vol. VII. Theodiceae I^um. Valladolid, Cuesta. 4. VIII,719 p. *Pes.* 11.

Vallet, P., Praelectiones philosophicae ad mentem s. Thomae Aq. 2 Tomi. Paris, Roger & Chernoviz. 464; 483 p. *Fr.* 7.

Inhalt: I. Logica. Anthropologia. II. Metaphysica. Ethica.

Varvello, Franc., Institutiones Philosophiae. Pars II.: Metaphysica specialis seu Cosmologia - Pneumatologia - Theodicea. Editio altera. Turin. Offic. salesiana. 8. 454 p. *Lir.* 3.

B. Philosophische Zeitschriften.

Annales de Philosophie chrétienne. Revue mensuelle. Directeur: Ch. Denis. Tom. XXXIX., 4—6; XL., 1—6 u. XLI., 1—3. Paris, Roger et Chernoviz. Jährl. *Fr.* 22.

Annales des sciences psychiques. Recueil d'observations et d'expériences, dirigé par le Dr. Dariex. Paraissant tous les deux mois. 9me année. Paris, Alcan. *Fr.* 12.

Archiv für Philosophie in zwei Abtheilungen, nämlich:

Archiv für Geschichte der Philosophie, in Gemeinschaft mit H. Diels, W. Dilthey, B. Erdmann und Ed. Zeller hrsg. von L. Stein. Bd. XII., 2—4; XIII, 1 (Neue Folge VI, 2—4; VII, 1). Berlin, Reimer. gr. 8. ℳ 12.

Archiv für systematische Philosophie. In Gemeinschaft mit W. Dilthey, B. Erdmann, Chr. Sigwart, L. Stein und Ed. Zeller hrsg. von P. Natorp. Berlin, Reimer. gr. 8.

Athenaeum. Szerkeszti Dr. Pauer. Budapest. 8. 4 Hefte.

Bölcseleti Folyóirat (Philosophische Blätter) Szerkeszti és kiadja Dr. Kiss. gr. 8. 4 Hefte. Budapest. *Fl.* 5.

Jahrbuch für Philosophie u. specul. Theologie. Hrsg. von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 4 Hefte pro Jahr *M.* 9.

Il nuovo risorgimento. Rivista di filosofia, scienze, lettere, educazione e studi sociali. Anno IX. 12 Hefte. Torino, Bocca.

Kantstudien. Philosophische Zeitschrift. Hrsg. von H. Vaihinger, 4. Bd. Hamburg, Voss, *M.* 12.

L'année philosophique. Publiée sous la direction de F. Pillon 9me année: 1898. Paris, Alcan. *Fr.* 5.

L'année psychologique. Publiée par A. Binet, avec la collobora tion de H. Beaunis et Th. Ribot. 5e année: 1898. Paris, Reinwald. 8. *Fr.* 15.

L'année sociologique. Périodique annuel, publiée sous la direction de Em. Durkheim. 2me année (1897—98) 1 vol. Paris, Alcan. *Fr.* 10.

La nuova scienza, dir. da Enrico Caporali. Anno XVI. 4 Hefte.

La philosophie de l'avenir. Revue du Socialisme rationnel, paraissant tous les deux mois. Fondée par Fréd. Borde. Bruxelles, Manceaux. 8. *Fr.* 6.

Metaphysische Bücherei. Kritische Bibliographie aller Länder über die Neuigkeiten der Philosophie, Metaphysik, Psychologie und den Occultismus. Hrsg. v. P. Zillmann. 1. Bd. 6 Hefte. Zehlendorf, Zillmann. gr. 8. *M.* 3.

Mind. A quaterly Review of Psychology and Philosophy edited by George Croom Robertson. Vol. XXIV. 4 Hefte. London, Williams & Norgate. Jährlich *Sh.* 12.

Philosophisches Jahrbuch. Auf Veranlassung und mit Unterstützung der Görresgesellschaft, unter Mitwirkung von J. Pohle und J. D. Schmitt hrsg. von C. Gutberlet. XII. Jahrg. 4 Hefte. Fulda, Actiendruckerei. gr. 8. *M.* 9.

Philosophische Studien. Hrsg. v. W. Wundt. XV. Bd. 4 Hefte. Leipzig, Engelmann. gr. 8. *M.* 16.

Proceedings of the Aristotelian Society for the systematic study of philosophy. London, Williams & Norgate. 8. *Sh.* 2/6.

Proceedings of the Society of psychical research. London, Trübner & Co.

Psychische Studien. Hrsg. u. redig. von A. Aksákow. XXVI. Jahrg. Leipzig, Mutze. gr. 8. Halbjährl. ℳ 5.

Publications of the University of Pennsylvania. Philosophical Series, Edited by George Stuart Fullerton and James Mc. Keen. Philadelphia, University of Pennsylvania Press Publishers.

Rassegna critica di Filosofia, Scienze e Lettere fondata dal Prof. Andr. Angiulli. Anno XVIII. Nuova Serie. Direttori: G. A. Collozza. E. D. Marinis. 12 Hefte. Napoli *Lir.* 7.

Revue de métaphysique et de morale. Paraissant tous les deux mois. 7me année. Paris, Hachette & Cie. gr 8 Le numéro: *Fr.* 2,50; un an: *Fr.* 12.

Revue mensuelle de l'École d'anthropologie de Paris. Dirigée par les professeurs de cette école. 8me année. *Fr.* 10.

Revue Néo-scolastique. Publiée par la Société Philosophique de Louvain. Directeur: D. Mercier. Louvain, Institut supér. de Philosophie. 4 numéros. *Fr.* 12.

Revue philosophique de la France et de l'Étranger paraissant tous les mois, dirigée per Th. Ribot. Paris, Alcan. gr. 8. 2 volumes. Jahrespreis *Fr.* 33.

Revue thomiste. Paraissant tous les deux mois. Questions du temps présent. Directeur: R. P. Coconnier O. P. 7me année. Bureaux de la Revue: Faubourg St. Honoré 222, Paris. 6 numéros. *Fr.* 14.

Rivista Filosofica Direttore: Carlo Cantoni. Pavia, Felli Fusi. 8. 2 Volumi. Jahrespreis: *Lir.* 14.

The American Journal of Psychology edited by G. Stanley Hall. Baltimore, Murray. gr. 8. Jährlich 4 Hefte. $ 5.

The Monist, will be devoted to te etablishment and illustration of the principles of Monism en Science, Philosophy, Religion and Sociology. Chicago, Open Court. Jährlich $ 2.

The Philosophical Review edited by J. G. Schurmann. Boston, Ginn & Co. Jährlich 6 Hefte. $ 3.

The Platonist ed. by Th. Johnson. Vol. XX. Osceola (Missour. U.-St.). 4 Hefte jährlich.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie unter Mitwirkung von Max Heinze und W. Wundt herausg. von Rich. Avenarius. XVIII. Jahrg. Leipzig, Fues. gr. 8. ℳ 12.

Zeitschrift für immanente Philosophie. Unter Mitwirkung von W. Schuppe und R. v. Schubert-Soldern herausgeg. von B. R. Kaufmann. 4 Hefte. Berlin, Philos.-histor. Verlag. à Heft: ℳ 2,50.

Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik. Hrsg. von Otto Flügel und W. Rein. VI. Bd. Langensalza, Beyer & Söhne. 8. 6 Hefte. ℳ 6.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. Begründet von J. H. Fichte und H. Ulrici, redig. von A. Krohn und R. Falckenberg. Neue Folge. Bd. 115 u. 116. Halle a/S., Pfeffer, gr. 8. (à) ℳ 6.

Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane. Herausgegeben von H. Ebbinghaus und Arth. König. Hamburg u. Leipzig, L. Voss. Bd. X. 6 Hefte. ℳ 15.

Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft. Hrsg. von M. Lazarus und H. Steinthal. Bd. XXIX. 4 Hefte. Leipzig, Friedrich. gr. 8. ℳ 12.

C. Sammelwerke und einzelne Werke berühmter Philosophen.

Alexander, S. Aristoteles, Commentaria in A'm graeca.

Ammonius, S. Aristoteles, Commentaria in A'm graeca.

Aristoteles, Ars rhetorica. Iterum ed. Ad. Roemer. Leipzig, Teubner. 8 CIII, 245 p. ℳ 3,60.

—, *Πολιτεία Ἀθηναίων*. 3. ed. Fr. Blass. Leipzig, Teubner. 8. XXXI, 126 p. ℳ 1,80.

—. Commentaria in A'm graeca. Edita consilio et auctoritate academiae litterarum regiae borussicae. Vol. III., pars 2. Vol. IV., pars 6. Vol. V., pars 3. Berlin, Reimer. gr. 8.

Inhalt: III,2: Alexandri in Aristotelis meteorologicorum libros commentaria. Ed. M. Hayduck. XIII, 256 p. (mit Fig.) ℳ 10,20. — IV, 6: Ammonii in Aristotelis analyticorum priorum lib. I. commentarium. Ed. M. Wallies. XIV, 100 p. ℳ 4,40. — V,3: Themistii in libros Aristotelis de anima paraphrasis. Ed. R. Heinze. XI, 174 p. ℳ 7,20.

S. Augustinus, Aurelius, De Civitate Dei libri XXII. Recens. et commentario crit. instruxit Em. Hoffmann. Vol. I.: ll. 1—13. Leipzig, Freytag. gr. 8. XIX, 660 p. ℳ 19,80.

Vol. 40 von „Corpus script. eccl. lat. ed. consil. et impens. acad. litt. caes. Vindobon."

Balmes, Jaime, S. ob. I. A.

Boëthius, De Consolatione philosophiae. King Alfred's Old English Version, edited from the MSS., with Introduction, critical Notes and Glossary by Walter John Sedgefield. Clarendon Press. 8. 372 p. *Sh.* 10'6.

Bruno, Giord., Reformation des Himmels (Lo spaccio della bestia trionfante). Verdeutscht und erläutert von L. Kuhlenbeck. Neue Sonderausg. (Tit.-Ausg.) Nebst einer Abbildung des Bruno-Denk-

mals in Rom, e. Fcsm. sr. Handschr., sowie 2 Sternbilderkarten. Leipzig (1890), Dieter. IX, XV, 377 S. *M.* 18.

Bulliat, G., Thesaurus philosophiae thomisticae seu selecti textus philosophici ex s. Thomae Aq. operibus deprompti et secundum ordinem in scholis hodie usurpatum dispositi. Nannetis, Mazeau. Lex.-8. 704 p. *M.* 6,25.

Cicero, M. Tull, Tusculanarum Disputationum ad M. Brutum libri V. Erklärt von Gust. Fischer. 1. Bdchn. Buch 1 u. 2. 9. Auflage besorgt von Fr. G. Sorof. Berlin, Weidmann. 8. 157 S. *M.* 1,80.

—, De Officiis. Edited by W. J. Woodhouse, with Introduction, Text, Notes, Vocabulary and Translation. London, Clive. 8. 196 p. *Sh.* 5/6.

Descartes, Les méditations métaphysiques. Avec notes de M. Thouverez. Paris, Belin fr. 12. *Fr.* 2,50.

—, Les principes de la philosophie (livre 1er). Avec notes de M. Thouverez. Paris, Belin fr. 12. *Fr.* 1.

Epictetus, The Moral, Disourses of—. Transleted by E. Carter. 2 Vols. London, Deut. 16. *Sh.* 3.

Frommann's Klassiker der Philosophie. Hrsg. v. R. Falckenberg. 7., 8. u. 9. Bd. S. unt. X. B. *a*): Siebeck und Windelband; X. B. *d*): Paulsen.

Hartmann, Ed. v., Ausgewählte Werke. XI. Bd. 1. Thl. Leipzig, Haacke. gr. 8.

Inhalt: Geschichte der Metaphysik. 1. Thl. bis Kant. XIV, 588 S. *M.* 12.

Herbart, Joh. Fr., Bedeutendste pädagogische Schriften. 1. u. 2. Bd., Langensalza, Schulbuchhandl. 8. à *M.* 2,50.

Inhalt: I, 1. Lehrbuch der Psychologie. — 2. Allgemeine praktische Philosophie (Ethik) XII, 356 S. — II, 1. Allgemeine Pädagogik. — 2. Umriss pädagog. Vorlesungen. VI, 368 S.

—, Letters and Lectures on Education. Translated from the German and edited, with an Introduction, by Henry and Emmie Felkin, and a Preface by O. Browning. London, Swan Sonnenschein gr. 8. 302 p. *Sh.* 4/6.

Kant, Imm., Kritik der reinen Vernunft. Hrsg. u. mit e. Einleitg., sowie e. Personen- u. Sachregister versehen v. K. Vorländer. Mit dem Bilde I. K.'s. Halle, Hendel. 8. X,XLVIII; 839 S. *M.* 3.

Longinus, On the Sublime. The Greek Text edited after the Paris Manuscript, with Introduction etc. by W. Rhys Roberts. Cambridge University Press. 8. *Sh.* 9.

Lucretius Carus, T., De rerum natura libri VI. Ed. Ad. Brieger. Leipzig, Teubner. 8. LXXXIII, 230 S. *M.* 2,10.

Pázmany, Petr. Card., Opera omnia, partim e codd. mss. partim ex edd. antiq. et castig. ed. per senat. acad. reg. Univ. Budapest. Series lat. Tom. IV. Budapest, Kilián. gr. 4. XV, 815 p. *Flor.* 5.

Inhalt: Theologia scholastica: Ea quae spectant ad 1m et 2m Secundae Partis. Recens. et praefat. est Adalb. Breznay.

Philo Alexandrinus, Opera quae supersunt. Recognov. L. Cohn et P. Wendland. Ed. minor. Vol. III. Berlin, Reimer. 8. X, 290 S. ℳ 2.

Philoponus, Joannes, De aeternitate mundi contra Proclum. Ed. H. Rabe. Leipzig, Teubner. 8. XIV, 699 p. ℳ 10.

Nietzsche, Frd., Werke. 1. Abth. 8 Bde. Leipzig, Naumann. 8. ℳ 46.

Inhalt: 1. Die Geburt der Tragödie. Unzeitgemässe Betrachtungen. 1.—4. Stück. 6. 7. Tausend. IX, 616 S. (mit Bildn.) ℳ 8. — 2. 3. Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister. 2 Bde. 6. u. 7. Tausend. 418, XXXVI; 375, XXI S. à ℳ 6. — Morgenröthe. Gedanken über die moralischen Vorurtheile. 4. u. 5. Tausend. 362, XIX S. ℳ 6. — 5. Die fröhliche Wissenschaft (*la gaya scienza*). 4. u. 5. Tausend. 362 XIX S. ℳ 6. — 6. Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle u. Keinen. 16.—18. Taus. 476, XX S. (mit Bild.) ℳ 6,50. — 7. Jenseits von Gut und Böse. 10. u. 11. Taus. Zur Genealogie der Moral. 8. u. 9. Taus. VII 484, XVI S ℳ 6,50. — 8. Der Fall Wagner. 8. u. 9. Taus. Nietzsche *contra* Wagner. 6. u. 7. Taus. Der Wille zur Macht. (1. Buch: Der Antichrist). 5. u. 6. Taus. Dichtungen. 7. u. 8. Taus. VII, 474 S. ℳ 6,50.

—, Unzeitgemässe Betrachtungen. 4 Stücke in 2 Bdn. 1. u. 2: 7. u. 8. Tausend; 3.: 7 u. 8 Taus. 4.: 8 Taus. Leipzig, Naumann. 208, VI S. 205, II S. à ℳ 3.

—, Die Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus 8. Taus. Ebd. 8. 172, VIII S. ℳ 2,50.

—, Zur Generalogie der Moral. Eine Streitschrift. 10. Taus. Ebd. 8. 200, II S. ℳ 2,50.

—, Götzendämmerung, oder wie man mit dem Hammer philosophirt. 10 Taus. Ebd. 8. 125, I S. ℳ 1,50.

—, Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft. 12 Taus. Ebd. 8. 280, I S. ℳ 4.

—, Der Fall Wagner. 10. Taus. Nietzsche *contra* Wagner. 8. Taus. Ebd. 8. 87, IV S. ℳ 1.

—, Der Wanderer und sein Schatten. 8. Taus. Ebd. 8. 189, III S. ℳ 2,50.

—, Also sprach Zarathustra. Ein Buch für Alle und Keinen. 19. Taus. Ebd. 476, XIV S. ℳ 7,50.

Platon. Codex Oxoniensis Clarikianus 39 phototypice editus. Praefatus est Th. Guil. Allen. Pars II. Leyden, Sijthoff. Fol. 444 p. (in Phototyp.) ℳ 200.

Tom. IV. von »Codices graeci et latini photographice depicti duce Scatone de Vries.«

—, Euthyphron od. Ueber die Frömmigkeit. Gespräch zwischen Euthyphron u. Sokrates. Uebersetzt und erläutert von B. K. Berlin, Mecklenburg. 16. 58 S. ℳ 0,25.

Platon, Apologie u. Kriton mit Stücken aus dem Symposion und dem Phaidon. Zum Gebr. für Schüler hrsg. von Alb. v. Bamberg. Kommentar. Bielefeld, Velhagen & Klasing. 8. 37 S. ℳ 0,60.

—, Vertheidigungsrede des Sokrates und Kriton. Eingeleitet, übers. u. erläutert v. H. S. Sedlmayr. Wien, Konegen. gr. 8. IV, 76 S. ℳ 1.50.

—, Dasselbe. Nach Text und Kommentar getrennte Ausgabe. Von H. Bertram. 4. Aufl. v. E. Fritze. Gotha, Perthes. gr. 8. VIII, 37 u. 66 S. ℳ 1.

—, Apology of Socrates. Edited with Indroduction, Text and Notes by T. R. Mills. London, Clive. gr. 8. 98 p. *Sh.* 3/6.

—, Le Gorgias. Texte grec. Ed. par A. P. Lemercier. Paris, Delagrave. 12. *Fr.* 2,50.

Proclus Diadochus, In Platonis Rempublicam commentarii. Ed. Guil. Kroll. Vol. I. Leipzig, Teubner. 8. VII, 296 S. ℳ 5.

Rousseau, J. J., Emil od. Ueber die Erziehung. Hrsg. v. Th. Tupetz. Leipzig, Freytag. 8. II, 116 S. ℳ 0,70.

Seneca, L. Ann., Opera quae supersunt. Vol. III.: Ad Lucilium epistularum moralium quae supersunt. Ed. O. Hense. Leipzig, Teubner, 8. XL, 621 p. ℳ 5,60.

Spinoza, B., Ethic demonstrated in Geometrical Order. Translated from the Latin by W. Hale White. 3. edition. London, Duckworth. 8. L, 297 p. *Sh.* 7/6.

Studien. Berner — zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. v. L. Stein. 13.—18. Bd. Bern, Steiger & Co. gr 8.

Inhalt: 13. Gramzow, Otto, Friedr. Ed. Beneke's Leben und Philosophie. Auf Grund neuer Quellen kritisch dargestellt. VII, 284 S. ℳ 2,50. — 14. Lefkovits, Mor., Die Staatslehre auf kantischer Grundlage. 74 S. ℳ 1,75. — 15. Zulawski, Jerzy, Das Problem der Causalität bei Spinoza. IV, 79 S. ℳ 1,75. — 16. Pasmanik, Mme Doroth., Alfred Fouillée's psychischer Monismus. 86 S. ℳ 1,75. — 17. Tienes, G. A., Nietzsche's Stellung zu den Grundfragen der Ethik, genetisch dargestellt. 50 S. ℳ 1.75 — 18. Schweiger, Laz., Philosophie der Geschichte, Völkerpsychologie und Sociologie in ihren gegenseitigen Beziehungen. IV, 78 S. ℳ 1,75.

Themistius, S. Aristoteles, Commentaria in A'm graeca.

S. Thomas, S. Bulliat.

Vorträge, Philosophische —. Hrsg. von der philos. Gesellsch. zu Berlin. III. Folge, 7. Heft, S. unt. VII. A.: Wenzel, Alfr.

D. Philosophische Schriften vermischten Inhalts.

Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte. Hrsg. von B. Erdmann. 10. u. 11. Heft, S. unt. II. B.: Marvin, Walt. T., und X. B. *c*): Freytag, Willy.

Aranzadi, T. de, Etnología, Antropología filosófica y Psicología y Sociología, comparadas. 2da edic. Madrid, Romo y Füssel. 8. 551 p. *Pes.* 6,50.

Bartsch, R., Worte zur Sache. Philosophische Erörterungen. Greiffenberg i. Schl., Selbstverlag. 8. V, 119 S. *M.* 1,50.

Benz, Fr., Ewig oder zeitlich? Eine philiosophische Abhandlung. 2. Aufl. Zürich, Schmidt. gr. 8. 47 S. *M.* 0,60.

Berr, H., L'avenir de la philosophie. Esquisse d'une synthèse des connaissances fondée sur l'histoire. Paris, Hachette et Cie. 8. 510 p. *Fr.* 7,50.

Betzinger, B. A., Seneca-Album. Weltfrohes und Weltfreies aus Seneca's philosophischen Schriften. Nebst einem Anhang: Seneca und das Christenthum. Freiburg i. B., Herder. 12. X, 224 S. *M.* 3.

Boirac, E., Receuil de morceaux choisis des philosophes anciens, modernes et contemporains. Paris, Alcan.

Bruce, A. B., The Moral Order of the World in Ancient and Modern Thought. London, Hodder & Stoughton. 8. 440 p. *Sh.* 7/6.

Brügelmann, W., 100 Aphorismen. Eine Vademecum für denkende Menschen. Frauenfeld, Huber. 8. VII, 94 S. *M.* 1,60.

Büchner, Ludw., Am Sterbelager des Jahrhunderts. Blicke eines freien Denkers aus der Zeit in die Zeit. 2. Aufl. Giessen, Roth. gr. 8. III. 370 S. *M.* 5.

—, Im Dienste der Wahrheit. Ausgewählte Aufsätze aus Natur und Wissenschaft. Mit Biographie des Vf.'s v. A. Büchner. Giessen, Roth. XXXII, 468 S. *M.* 6.

Bullinger, A., Mein letztes Wort an den Neuscholastiker Dr. M. Glossner. München, Ackermann. gr. 8. 20 S. *M.* 0,40.

Courbet, P., Faillite du matérialisme. 3 vol. Paris, Bloud et Barral.

Fierens-Gevaert, H., La tristesse contemporaine. Essai sur les grands courants moraux et intellectuels du 19me siècle. Paris, Alcan.

Fischer, Bern., Grundzüge der Philosophie u. der Theosophie, populär und für gebildete Leser leicht fasslich dargestellt. Leipzig, Schäfer. gr. 8. VIII, 220 S. *M.* 4,50.

Franke, Arnim, die Religion der Menschheit od. die natürliche Schöpfungsgeschichte. Eine neue Weltanschauung für alle nach Wahrheit strebenden Menschen. Münster, Mickl. gr. 8. V, V 98 S. *M.* 1.

Fraser, A. Campb., Selections from Berkeley, annototed. An Introduction to the Problems of Modern Philosophy. 5. edition. Clarendon Press. 8. 384 p. *Sh.* 7/6.

Frimmel, Th. v., Philosophische Schriften. I. Zur Erkenntnisstheorie Wien, Gerold & Co. 8. 36 S. *M.* 1.

Glasenapp, Greg. v., Essays. Kosmopolitische Studien zur Poesie, Philosophie und Religionsgeschichte. Riga, Jonck & Poliewsky. gr. 8. III, 481 S. *M.* 6.

Grabmann, Mart., Der Genius der Werke des hl. Thomas u. die Gottesidee. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 43 S. *M.* 0,80.

Haeckel, Ernst, Der Monismus als Band zwischen Religion und Wissenschaft. Glaubensbekenntniss eines Naturforschers. 8 Aufl. Bonn Strauss. gr. 8. 46 S. *M.* 1,60.

—, Die Welträthsel. Gemeinverständl. Studien. Bonn, Strauss. gr. 8. X, 473 S. *M.* 8.

Hagen, Edm. v., Aufsätze zur Einsicht in das Wesen der freien Musse u. der philosophischen Contemplation. Berlin, v. Hagen. gr. 8. VII, 85 S. *M.* 0,50.

Hebert, Abbé Marcel, Plato and Darwin. A philosophic Dialogue. Translated, with Indroduction, by William Gibson. London, Longmans. 12. *Sh.* 2.

Herbart, Pestalozzi u. Hr. Prof. P. Natorp. I. Zur Psychologie. Von O. Flügel. — II. Zur Ethik. Von K. Just. — III. Zur Pädagogik. Von W. Reiss. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 59 S. *M.* 0,80.

Hiller, H. Croft, Heresies, or agnostic Theism, Ethics, Sociology and Metaphysics. Vol. I. London, Richards. 8. 352 p. *Sh.* 5.

Hofmann, K., Das Räthsel des Lebens und die Versuche es zu deuten, Graz, Leuschner & Lubensky. gr. 8. 44 S. *M.* 1,60.

James, Will., Talks to Teachers on Psychology, and to Students on some of Cife's Ideals. London, Longmans. 8. 314 p, *Sh.* 4/6.

—, Der Wille zum Glauben und andere popularphilosophische Essays Deutsch von Th. Lorenz. Mit einem Geleitswort von Fr. Paulsen. Stuttgart, Frommann. gr. 8. XX, 196 S. *M.* 3.

Jandelli, Gaet., Dell' unità delle scienze pratiche. Milano. 430 p.

Kufferath, M., Musiciens et philosophes. Paris, Alcan.

Kurnig, Der Pessimismus der Anderen. Pessimistische „Geflügelte Worte" u. Citate. Leipzig, Spohr. gr. 8. VIII, 28 S. *M.* 0,60.

Lalande, Andr., La dissolution opposée à l' évolution dans les sciences physiques et morales. Paris, Alcan. 8. 492 p. *Fr.* 7,50.

Lasswitz, Kurd, Wirklichkeiten. Beiträge zum Weltverständniss. Berlin, Felber. 8. VII, 444 S. *M.* 5.

Laudowicz, Fel., De doctrinis ad animarum praeexistentiam atque metempsychosin spectantibus, quatenus in Judaeorum et Christianorum theologiam vim quandam exercuerint, quaestiones. Leipzig, Fock. gr. 8. 73 S. *M.* 1,50.

Lazarus, Sprüche. Hrsg. v. N. Ruth Lazarus. Leipzig, Mayer. gr. 8. VIII, 213 S. *M.* 3.

Leopardi, G., Pensieri di varia filosofia e di bella letteratura. Firenze, Le Monnier.

Liebmann, Otto, Gedanken und Thatsachen. Philosophische Abhandlungen, Aphorismen u. Studien. 2. u. 3. Heft. Strassburg, Trübner. gr. 8.

Inhalt: 2. Gedanken über Natur und Naturerkenntniss. III, 123—300 S. ℳ 3,50. — 3. Die Bilder der Phantasie. Das Zeitbewusstsein. Die Sprachfähigkeit. Psychologische Aphorismen. III, 301—470 S. ℳ 3.

Lüdemann, Heinr., Die Vorherrschaft des Geistes. Religionsphilosophische und erkenntnisstheoretische Aperçus. Berlin, Eichblatt. 8. VII, 96 S. ℳ 2.

Lutoslawski, Winc., Seelenmacht. Abriss einer zeitgemässen Weltanschauung. Leipzig, Engelmann. gr. 8. XVI, 301 S. ℳ 9.

Messer, Max, Die moderne Seele. Leipzig, Haacke. gr. 8. VII, 123 S. ℳ 2,50.

Mielle, P. M., L'ancienne et la nonvelle psychologie. Paris.

Montague, Basil, Thoughts of Divines and Philosophers. London, Dent. 16. XX. 315. *Sh.* 1/6.

Marcus, Ernst, Die exacte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Construction der Welt aus den Elementen des Kant. Eine Erhebung der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft. Leipzig, Haacke. gr. 8. XXXI, 240 und 161 S. ℳ 8.

Moral und Leben. Beitrag zur Religions- und Sittenlehre von einem Nichttheologen. Berlin, Deubner. gr. 8. 60 S. ℳ 0,80.

Nash, H. S., Ethics and Revelation. London, Macmillan. 8. *Sh.* 6.

Naumann, Gust., Zarathustra-Commentar 1. Theil. Leipzig, Hässel. gr. 8. 224 S. ℳ 3.

Nicolosi, Gio., La psicologia nel monismo. Parte I. Vittoria (Sicilia), Caribbo. 158 p. *Lir.* 3.

Nisbet, J. F., The Human Machine. An Inquiry into the Diversity of the Human Faculty in its Bearings upon Social Life, Religion, Education and Politics. London, Richards. 8. 320 p. *Sh.* 6.

Reich, Ed., Gedanken und Betrachtungen über mancherlei Dinge der Welt und Angelegenheiten des Menschen. Arnsberg, Becker. gr. 8. VIII, 462 S. ℳ 7.

Rickert, Heinr., Culturwissenschaft u. Naturwissenschaft. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 71 S. ℳ 1,40.

Rogers, A. K., A brief Introduction to Modern Philosophy. London, Macmillan. 12. 372 p. *Sh.* 5.

Ruskin, John, Aphorismen zur Lebensweisheit. Eine Gedankenlese aus den Werken des R. Aus dem Engl. übersetzt u. zusammengestellt von J. Feis. Strassburg, Heitz. 8. V, 180 S. ℳ 2,50.

Schenk, Jos., Schönheit und Liebe. Ein philosoph. Versuch. Meran, Ellmenreich. gr. 8. 82 S. ℳ 1,40.

Schwann, Math., *Sophia*. Sprossen zu einer Philosophie des Lebens. Leipzig, Naumann. gr. 8. XIII, 216 S. ℳ 4.

Schweiger, Laz., S. ob. I. C.: Studien, Berner —.

Schwendimann, Joh., Der Pulsschlag der Neuzeit. Eine culturhistorische, socialethische Charakteristik. Luzern, Räber & Co. gr. 8. VIII, 219 S. ℳ 2,40.

Spiegel, Der —. Ein Bild vom Weltendrama in Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft. Altona, Hoffmann. 12. 97 S. ℳ 1,50.

Spielberg, Otto, Lebensweisheit eines alten Sokratikers. Zürich, Speidel. 12. IV, 288 S. ℳ 3,20.

Stein, Ludw., An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Culturphilosophie. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VII, 315 S. ℳ 7,50.

Tschitscherin, B., Philosophische Forschungen. Aus dem Russischen übers. mit e. Vorwort des Vf.'s. Heidelberg, Petters. gr. 8. X, 536 S. ℳ 8.

Wagner, Ad., Studien und Skizzen aus Naturwissenschaft und Philosophie. I. u. II. Berlin, Borntträger. 8.

Inhalt: I. Ueber wissenschaftliches Denken und über populäre Wissenschaft. 79 S. ℳ 1,20. — II. Zum Problem der Willensfreiheit. 61 S. ℳ 1.

Wechniakoff, Th., Savants, penseurs et artistes. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

Weiss O. P., Alb. M., Lebensweisheit in der Tasche. 7. Aufl. Freiburg i. B., Herder. 12. XVIII, 504 S. ℳ 2,80.

Wenzel, Alf., S. unter VII. A.

Werner, Otto, Die Menschheit. Gedanken über ihre religiöse, culturelle und ethische Entwicklung. Leipzig, Haberland. 8. III, 260 S. ℳ 3,50.

Wollny, J., Irrwege der Gegenwart. Leipzig, Mutze. gr. 8. 26 S. ℳ 0,80.

Ziegler, Theob., Glauben und Wissen. Strassburg, Heitz. gr. 8. 31 S. ℳ 0,80.

—, Individualismus und Socialismus im Geistesleben des 19. Jahrhunderts. Dresden. gr. 8. 27 S. ℳ 1.

Ziel, Ernst, Von heute. Gedanken auf der Schwelle des Jahrhunderts. Leipzig, Haessel. 12. VI, 161 S. ℳ 2.

II. Logik und Erkenntnisstheorie.

A. Lehrbücher.

Giner de los Rios, H., Nociones de Lógica. Barcelona. 8. 107 p. *Pes.* 2,50.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Gutberlet, Const., Logik und Erkenntnisstheorie. 3. Aufl. Münster, Theissing. gr. 8. XII, 314 S. ℳ 3,60.

Bildet einen Bestandtheil von G.'s „Lehrbuch der Philosophie".

Lehmen S. J., Alf., S. ob. I. A.

Lucatelli, G., Appunti di filosofia elementare. Parte 2da: Logica. Cremona, Trezzi.

Masci, Fil., Elementi di filosofia. Vol. 1°: Logica. Napoli, Pierro. 530 p.

Mercier, D., Critériologie générale ou Théorie de la certitude. Louvain, Institut supér. de phil. gr. 8. 371 p. *Fr.* 6.

*Morticelli, Gius., Brevi lezioni di logica elementare. La metodologia. Atri, De Arcangelis. 16. 360 p. *Lir.* 2,50.

Petronievics, Br., Principien der Erkenntnisslehre. Prolegomena zur absoluten Metaphysik. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. VI, 134 S. *M.* 3,50.

Stöckl, S. ob. I. A.: Repetitorium.

Vallet, P., S. ob. I. A.

B. Beiträge zur Logik und Erkenntnisstheorie.

Frimmel, Th. v., S. ob. I. D.

Gemelli, A., Il problema della conoscenza e le scuole critica, positiva e neocritica. 69 p.

Gneisse, Karl, Deduction und Induction. Eine Begriffsbestimmung. Strassburg. Heitz. Lex.-8. 39 S. *M.* 1,20.

Knowlson, T. Sharper, The Art of Thintling. London, Warne. 8. VII, 139 p. *Sh.* 6.

Liebmann, Otto, S. ob. I. D.

Lüdemann, Heinr., S. ob. I. D.

*Martin, Jules, La démonstration philosophique. Paris, Lethielleux. 16. 270 p. *Fr.* 3,50.

Martini, Ang., Il metodo in generale. L'analisi e la sintesi. Ascoli Piceno, Tip. Economica. 175 p. *Lir.* 2,50.

Marvin, Walt. T., Die Giltigkeit unserer Erkenntniss der objectiven Welt. Halle, Niemeyer. gr. 8. 96 S. *M.* 2,40.

11. Heft der „Abhandlungen zur Philos. etc." hrsg. v. B. Erdmann (I. D.).

Maydorn, Bernh., Wesen und Bedeutung des modernen Realismus. Kritische Betrachtungen. Leipzig, Avenarius. 8. III, 115 S. *M.* 1,50.

Müller, Max, The Science of Language. Re-issne. 2 Vols. London, Longmans. gr. 8. 628, 752 pp. *Sh.* 10.

*Padoa, A., Conférence sur la Logique mathématique. Bruxelles, Larcier.

Powell, J. W., Truth and Error, or the Science of Intellection. London, Paul Trübner & Co. gr. 8. *Sh.* 7/6.

Spir, A., Nouvelles esquisses de philosophie critique. Paris, Alcan. 148 p.

Tarozzi, G., Esercizi ed esempi di Logica ad uso dei Licei. Firenze, Barbera. 108 p. *Lir.* 1,50.

—, Ricerche intorno ai fondamenti della certezza razionale. Torino, Loescher 272 p. *Lir.* 3,50.

Trivero, Cam., Classificazione delle scienze. Milano, Hoepli. 292 p. *Lir.* 3,
*Vailati, Giov., Il metodo deduttivo come strumento di ricerca. Torino. Roux e Frassati. 44 p. *Lir.* 1,50.
Wagner, Ad., S. oben I. D.
Wartenberg, M., S. X. B. *d.*)

III. Psychologie.

A. Lehrbücher.

Andy, L. F., Psicologia per i Licei. Livorno, Giusti. 78 p.
Baumgartner, Heinr., Psychologie oder Seelenlehre. 4. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XII, 156 S. *M.* 1,40.
Boedder S. J., Bern., Psychologia rationalis sive philosophia de anima humana. Editio altera, aucta et emendata. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. XVII, 422 p. *M.* 4.
4. Bd. des »Cursus philosophicus« (ob. I. A.).
Burckhardt, Ferd., Psychologische Skizzen zur Einführung in die Psychologie. 3. (Tit.-)Aufl. Löbau (1898), Walde. gr. 8. VI, 319 S. *M.* 3,50.
Eisler, Rud., Psychologie im Umriss. Eine Darstellung der Grundgesetze des Seelenlebens. 2. Aufl. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 104 S. *M.* 0,40
„Wissenschaftl. Volksbiblioth." Nr. 29. 30.
Flügel, O., S. ob. I. D.: Herbart.
Lindner, Gust. A., Manuale di psicologia empirica quale scienza induttiva. 11. ed. tedesca, rifatta da G. A. Lindner e Fr. Lucas. Trodotta in ital. da B. Visintainer. Innsbruck, Wagner. gr. 8. VI, 211 S. (con 22 Fig. nel testo). *M.* 3,60.
Lipps, G. F., Grundriss der Psychophysik. Leipzig, Göschen. 12. 167 S. (mit 3 Fig.). *M.* 0,80.
98. Bdch. der „Sammlung Göschen."
Petzoldt, Jos., Einführung in die Philosophie der reinen Erfahrung. 1. Bd.: Die Bestimmtheit der Seele. Leipzig, Teubner. gr. 8. XIV, 356 S. *M.* 8.
Stöckl, S. ob. I. A.: Repetitorium.
Stout, G. F., A Manual of Psychology. 2 Vols. 8. London, Clive. XVI, 643 p. *Sh.* 4/6.
Vallet, P., S. ob. I. A.
Varvello, Fr., S. ob. I. A.
Willy, Rud., Die Krisis in der Psychologie. Leipzig, Reisland. gr. 8. XVI, 253 S. *M.* 5.

B. Beiträge zur empirischen Psychologie.

Ambrosi, L., Libertà o necessità nell' azione umana? Roma, Dante Alligh. 30 p.

Ament, Wilh., Die Entwicklung vom Sprechen und Denken beim Kinde. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. VIII, 213 S. *M.* 2,50.

Baratono, Ad., I fatti psichici elementari. Torino, Bocca. 106 p. *Lir.* 1,50.

Becker, Jul., Die Graphologie. Ausführliche Erklärung und Anleitung aus der Handschrift Charakter, Gemüthsstimmung, seelische Zustände etc. zu erkennen. Leipzig, Ficker. gr. 8. VIII, 140 S. *M.* 2,50.

Behre, G. R., Spiritisten, Occultisten, Mystiker und Theosophen. Offenes Send- und Antwortschreiben an den Vf. der „Spaziergänge in's Reich der Mystik" 2. (Tit.-)Aufl. Leipzig (1890), Dieter. gr. 8. 85 S. *M.* 1,50.

Berkhan, O., Ueber den angeborenen und früh erworbenen Schwachsinn. Braunschweig, Vieweg & Sohn. gr. 8. VII, 64 S. *M.* 1,60.

Binet, Alfr., The Psychology of Reasoning based on Experimental Researches in Hypnotism. Translated from the French by Adam Gowans Whyte. London, Paul Trübner & Co. 8. 194 p. *Sh.* 3/6.

Bovio, Gio., Il Genio. Milano, Trèves.

Braun, P., Die Erweckung und Entwicklung der höheren Geisteskräfte im Menschen. Fünf Lehrgänge über geistige Heilung. — Hypnotismus. — Psychometrie. — Hellsehen. — Fernwirken. Bitterfeld, Baumann. 8. III, 160 S. *M.* 2,25.

Braunschweiger, D., Die Lehre von der Aufmerksamkeit in der Psychologie des 18. Jahrhunderts. Leipzig, Haacke. gr. 8. VIII, 176 S. *M.* 3,60.

Colella, R., Linguaggio e cervello. Messina, Selvaggio.

Dallemagne, J., Pathologie de la volonté. Paris, Masson & Gauthier-Villers.

De Sanctis, S., I sogni. Studi psicologici e clinici. Torino, Bocca.

Driesch, Hans, Die Localisation morphogenetischer Vorgänge. Ein Beweis des vitalistischen Geschehens. Leipzig, Engelmann. gr. 8. 83 S. (mit 3 Fig.) *M.* 2,40.

Dunkmann, Karl, Das Problem der Freiheit in der gegenwärtigen Philosophie und das Postulat der Theologie. Halle, Niemeyer. gr. 8. VIII, 92 S. *M.* 2.

Duprat, L'instabilité mentale. Paris, Alcan. 8. 308 p. *Fr.* 5.

*Dwelshauwers, G., Nouvelles notes de Psychologie expérimentale. Bruxelles.

*Ermacorpa, G. B., La telepatia. Padova, Crescini 150 p. *Lir.* 2.

Ewald, Rich., Eine neue Hörtheorie. Bonn, Strauss. gr. 8. 48 S. *M.* 1,60.

Fere, C., The Pathology of Emotions. Rendered into English by Robert Park. University Press. 8. 548 p. *Sh.* 15.

Fernandez, Pal., El determinisimo y la libertad. Oviedo, Uria.

Fleury, M. de, L'âme du criminel. Paris, Alcan. 8. 305 p. *Fr.* 2,50.

Flügel, O., Der Wille. Langensalza, Beyer & Söhne. Lex.-8. IV, 16 S. *M.* 0,60.

Franke, C., Sprachentwicklung der Kinder u. der Menschheit. Langensalza, Beyer & Söhne. Lex.-8. 48 S. *M.* 1,20.

Franco S. J., Giov. Gius., L'ipnotismo tornato di moda. 4. ediz. Roma, Befani. 16. 541 p. *Lir.* 3.

Freud, Sigm., Die Traumdeutung. Wien, Deuticke. gr. 8. IV, 375 S. *M.* 9.

Gallerani, G., La fisiologia del genio. Camerino, Savini.

Geiger, L., Ursprung und Entwickelung der menschlichen Sprache u. Vernunft. 2. Bd. (aus dem Nachlasse des Vf's) 2. Aufl. Stuttgart, Cotta Nachf. 8. VIII, 391 S. *M.* 10.

Gellé, L. M., L'audition et ses organes. Paris, Alcan. 8. 296 p. *Fr.* 5.

*Gérard-Varet, L'ignorance et l'irréflexion. Paris, Alcan. 8. 296 p. *Fr.* 5.

Gessmann, G. W., Der Hypnotismus. Gemeinverständlich dargestellt. Leipzig, Verl. f. Kunst und Wissenschaft. 16. 72 S. *M.* 0,20.

Gizzi, G., Sensazione, sentimento, emozione, commozione, affetto. Firenze, Tipogr. cooperativa.

Guerin, Jules, Les différents manifestations de la pensée. Paris, Alcan. 232 p. *Fr.* 5.

Hamon, A., The Universal Illusion of Free Will and Criminal Responsibility. University Press. 8. 140 p. *Sh.* 3 6.

Hartmann, Frz., Populäre Vorträge über Geheimwissenschaft. Leipzig, Friedrich. gr. 8. VII, 122 S. *M.* 1,80.

Heinrich, W., Die moderne physiologische Psychologie in Deutschland. Eine historisch-kritische Untersuchung mit besonderer Berücksichtigung des Problems der Aufmerksamkeit. 2. Ausg. Zürich, Speidel. gr. 8. VII, 249 S. *M.* 4.

Hellwig, Bernh., Die vier Temperamente bei Erwachsenen. Eine Anleitung zur Selbst- und Menschenkenntniss. 4. Aufl. Paderborn, Esser. 8. 99 S. *M.* 1.

Hélot, Ch., Le diable dans l'hypnotisme. Paris, Bloud et Barral.

Hémon, C., Éléments de psychologie pédagogique. Paris, Delaplane.

Holländer, Bern., Die Localisation der psychischen Thätigkeit im Gehirn. Berlin, Hirschwald. gr. 8. 32 S. *M.* 0,80.

Hudson, Thomson Jay, Das Gesetz der psychischen Erscheinungen. Eine wirksame Hypothese für das systematische Studium des Hypnotismus, Spiritismus, der geistigen Therapeutik etc. Aus dem Engl. von Fd. Herrmann. Leipzig, Strauch. gr. 8. XV, 357 S. *M.* 6.

Imbert-Gourbeyre, L'hypnotisme et la stigmatisation. Paris, Bloud et Barral.

Kleinpaul, Rud., Modernes Hexenwesen. Spiritistische und antispiritistische Plaudereien. Leipzig, Naumann. gr. 8. VIII, 238 S. *M.* 2,50.

Lange, K., Ueber Apperception. Eine psychologisch-pädagogische Monographie. 6. Aufl. Leipzig, Voigtländer. gr. 8. 234 S. *M.* 3.

Lobsien, Marx, Ueber den Ursprung der Sprache. Langensalza, Beyer & Söhne. gr. 8. 80 S. *M.* 1.

Lovell, Arth., Imagination and its Wonders. London, Nichols. 8. 202 p. *Sh.* 5.

Marholm, L., The Psychology of Woman. Translated by G. A. Etchinson. London, Richards. 8. 304 p. *Sh.* 6.

Marshall, Henr. Rutg., Instinct and Reason. An Essay concerning the Relation of Instinct to Reason, with some Special Study of the Nature of Religion. London, Macmillau. 8. 588 p. *Sh.* 12/6.

Martin, Lillie J., u. Müller, G. E., Zur Analyse der Unterschiedsempfindlichkeit. Experimentelle Beiträge. Leipzig, Barth. gr. 8. VI, 233 S. *M.* 7,50.

Masci, Fil., Il sogno e l'ipnosi. Studio psicologico. Napoli. 40 p.

Melrose, C. J., Free Will and Determinism in Relation to Progress. A Cul de Sac. New Century Press. 8. *Sh.* 1/6.

Müller, G. E., S.: Martin, Lillie J.

Münsterberg, H., Psychology and Life. London, Constable. 8. 300 p. *Sh.* 6.

Nieto Serrano, M., Filosofía y fisiología comparadas en su historia con el criterio de la ciencia viviente. Tomo 2do. Madrid, Teodoro. gr. 8. 338 p. *Pes.* 3.

Noël, Léon, La conscience du libre arbitre. Louvain, Inst. sup. de phil. 12. VIII,288 p. *Fr.* 3,50.

Pappalardo, Arm., La telepatia (trasmissione del pensiero). Milano, Hoepli. 329 p. *Lir.* 2,50.

Prel, C. du, Die Magie als Naturwissenschaft. 1. Thl.: Die magische Physik. Jena, Costenoble. gr. 8. XII,201 S. *M.* 5.

—, Dasselbe. 2. Thl.: Die magische Psychologie. Ebda. gr. 8. VII,340 S. *M.* 10.

Rauh, De la méthode dans la psychologie des sentiments. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Reich, Ed., Die Physiologie des Magischen. 2. (Tit.-)Aufl. Leipzig (1890), Dieter. gr. 8. XIII,354 S. *M.* 10.

Reiss, W., S. ob. I. D.: Herbart.

Ribot, Th., Las enfermedades de la personalidad. Trad. española de R. Rubio. Madrid, Rojas. 8. VIII,271 p. *Pes.* 3.

—, Las enfermedades de la memoria. Trad. española de R. Rubio. Madrid, Juste. 8. VI,210 p. *Pes.* 3.

Ribot, Las enfermedades de la voluntad. Traduccion española de R. Rubio. Madrid, Juste. 8. 180 p. *Pes.* 3.

—, Psicología de la attención. Traducc. espanola de R. Rubio. Madrid, Rojas. 8. 195 p. *Pes.* 3.

Rocholl, R., *Altiora quaero.* Drei Kapitel über Spiritismus. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. V, 94 S. ℳ 1,60.

Rzesnitzek, Em., Zur Frage der psychischen Entwickelung der Kindersprache. Breslau, Aderholz. gr. 8. IV, 36 S. ℳ 0,90.

Schroeder, Paul, Geschichte des Lebensmagnetismus und des Hypnotismus. Vom Uranfang bis auf den heutigen Tag. Mit vielen Illustr. und den Bildern der hervorragendsten Vertreter obiger Methode. Leipzig, Strauch. gr. 8. 681 S. ℳ 12.

Siegel, Carl, Entwickelung der Raumvorstellung des menschlichen Bewusstseins. Eine psychologische Analyse. Wien, Deuticke. gr. 8. IV, 52 S. ℳ 1,40.

Suarez de Mendoza, F., L'audition colorée. Paris.

Surbled, La mémoire. 2me edit. Paris, Téqui. 12. VI, 136 p. *Fr.* 1.

Tracy, Fred.. Psychologie der Kindheit. Nach der 4. Aufl. aus dem Engl. v. J. Stimpfl. Leipzig, Wunderlich. gr. 8. XII, 158 S. (mit 28 Abbildungen. ℳ 2.

Troilo, E., Il misticismo moderno. Torino, Bocca.

Türck, Herm., Der geniale Mensch. 4. Aufl. Berlin, Dümmler. gr. 8. XI, 400 S. ℳ 4,50.

Wächter, Th. v., Die Liebe als seelische Kraftübertragung. Eine psychologisch-ethische Studie. Leipzig, Mohr. gr. 8. 201 S. ℳ 2,40.
gr. 8. 18 S. ℳ 0,40.

Weiz, Jam., The Dawn of Reason, or Mental Traits in the Lower Animals. London, Macmillau. 8. 248 p. *Sh.* 5.

Wollny, F., Das dunkle Phänomengebiet der Magie. Leipzig, Mutze. gr. 8. 18 S. ℳ 0,40.

Ziehen, Theod., Indroduction to the Physiological Psychology. Translated by C. C. van Liew and O. W. Beyer. London, Sonnenschein. 8. 320 p. *Sh.* 6.

C. Beiträge zur rationalen Psychologie.

Bagliolini, B., La personalità umana teoreticamente e socialmente considerata con ispeciale riguardo al insegnamento teologico, materialistico e positivo. Perugia, Terese.

Bertholet, Alf., Die israelitischen Vorstellungen vom Zustand nach dem Tode. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. 31 S. ℳ 0,80.

Delanne, G., L'âme est immortelle. Démonstration expérimentelle. Paris, Chamuel.

Forel, Aug., Gehirn und Seele. 5. und 6. Aufl. Bonn, Strauss. gr. 8. 41 S. ℳ 1.

*Guibert, L'âme de l'homme. Paris, Bloud et Barral.

Gutberlet, Const., der Kampf um die Seele. Vorträge über die brennenden Fragen der modernen Psychologie. Mainz, Kirchheim. gr. 8. VIII, 501 S. ℳ 7.

Hanspaul, F., Die Seelentheorie und die Gesetze des natürlichen Egoismus und der Anpassung. Berlin, Duncker. gr. 8. XVI, 292 S. ℳ 5.

Heinrich, W., Zur Principienfrage der Psychologie. Zürich, Speidel. gr. 8. V, 74 S. ℳ 2.

James, Will., Human Immortality. Two supposed Objections to the Doctrine. London, Constable. 16. 126 p. *Sh.* 2/6.

Jezzoni, Nic., I fatti psichici e il materialismo. Chieti, Ricci. 8. 144 p. *Lir.* 1,50.

Otten, Al., Das Reich des Geistes und des Stoffes. Wien, Mayer & Co. gr. 8. VIII, 100 S. ℳ 2,20.

1. Bd. 3. Heft. von „Apologetische Studien" hrsg. v. d. Leo-Gesellschaft.

Prel, Carl du, Der Tod, das Jenseits, das Leben im Jenseits. München, Mühlthaler. gr. 8. 119 S. ℳ 2,70.

Ruano y Corbo, J. M., El alma. Estudios metafísicos. Madrid, Marques. 8. 231 p. *Pes.* 3,50.

Scheffler, Herm., Das Wesen des Geistes. Braunschweig, Wagner. gr. 8. 218 S. ℳ 4.

Schellwien, Rob., Wille u. Erkenntniss. Philosophische Essays. Hamburg, Janssen. gr. 8. III, 122 S. M. 2,40.

Stoppani, P., L'immortalità dell anima. Milano, Cogliati.

Welldon, J. E. C., The Hope of Immortality. An Essay. 2. edition. London, Seeley. gr. 8. 358 p. *Sh.* 6.

IV. Naturphilosophie und Anthropologie.

Ambrosi, Luigi, Che cos' è la Materia? Roma, Soc. ed. Dante Aligh. 80 p. *Lir.* 1,25.

Aveling, Edw., Die Darwin'sche Theorie. 4. Aufl. Stuttgart, Dietz Nachf. 8. VI, 272 S. (mit 14 Fig. und 1 Bild.). ℳ 1,50.

Boulay, L'évolution et le dogme. Arras, Sueur.

Busquet, P., Les êtres vivants. Organisation-évolution. Paris, Carré.

Cossmann, P. Nik., Elemente der empirischen Teleologie. Stuttgart, Zimmer. gr. 8. VI, 132 S. ℳ 4.

De Arintero, G., La evolucion y la filosofia. Madrid.

De Backer S. J., Stanisl., Institutiones metaphysicae specialis. Tom. I.: Cosmologie. Paris, Briquet. 8. 366 p.

*Fages, C., L'évolution du darwinisme biologique. Paris, Giard & Brière.

Fechner, Gust. Th., Nanna oder das Seelenleben der Pflanzen. 2. Aufl. Mit einer Einleitung von K. Lasswitz. Hamburg, Voss. 8. XIX, 301 S. *M.* 6.

Fock, A., Ueber die Grundlagen der exacten Naturforschung. Berlin, Mayer & Müller. gr. 8. VIII, 127 S. *M.* 3.

Gelabert, S.: Maura, J.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Hagen, Edm. v., Die Welt als Raum und Materie. Mit einer Einleitung über die Natur des Urwesens. Berlin, Selbstverlag. gr. 8. XXIV. 154 S. *M.* 3.

Hannequin, A., Essai critique sur l'hypothèse des atomes dans la science contemporaine. Paris, Alcan. 8. 458 p. *Fr.* 7,50.

Hutton, Fr. Woll., Darwinism and Lamarckism, Old and New. Four Lectures. London, Duckworth. 8. X, 159 p. *Sh.* 3/6.

Le Dantec, Fel., Lamarkiens et Darwiniens. Paris, Alcan. 192 p. *Fr.* 2,50.

Liebmann, Otto, S. ob. I. D.

Lubbock, Sir John, Die Schönheiten der Natur und die Wunder der Welt, in der wir leben. Deutsche Ausg. Basel, Schwabe. gr. 8. VIII, 269 S. *M.* 4.

Marbe, K., Naturphilosophische Untersuchungen zur Wahrscheinlichkeitslehre. Leipzig, Engelmann. gr. 8. V, 50 S. *M.* 1,20.

Maura, J., et Gelabert, De vita sensitiva et de anima brutorum. Oriola.

Maymó, C. F., La lucha por la existencia. Barcelona, Casa provinc. de Caridad. 4. 32 p. *Pes.* 1,25.

Menault, L'intelligence des animaux. Paris, Hachette.

Ranke, J., Die Welt als That. Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage. Berlin, Gebr. Paetel. gr. 8. VI, 483 S. *M.* 10.

Stöckl, S. ob. I. A.: Repetitorium.

Strasser, H., Regeneration und Entwicklung. Jena, Fischer. gr. 8. 31 S. *M.* 1.

Thilo, O., Die Augen der Thiere. Hamburg, Verlagsanst. und Druckerei. gr. 8. 24 S. (mit 2 Tfln.). *M* 0,75.

Tschirn, G., Ist die Welt geschaffen oder ewig? Bamberg, Handelsdruckerei und Verlagsh. 16. 64 S. *M.* 0,20.

Varvello, Fr., S. ob. I. A.

Waagen, Wilh., Das Schöpfungsproblem. Münster, Aschendorff. gr. 8. 36 S. 2. Aufl. *M.* 0,75.

Wasmann S. J., Erich, Instinct und Intelligenz im Thierreich. Ein kritischer Beitrag zur modernen Thierpsychologie. 2. Aufl. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. VIII, 121 S. *M.* 1,60.

Zehnder, Ludw., Die Entstehung des Lebens. Aus mechanischen Grundlagen entwickelt. I. Thl. Moneren. Zellen. Protisten. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. VIII, 56 2S. (mit 123 Abbildgn.). *M.* 6.

Beck, G., Der Urmensch. Eine kritische Studie. Basel, Goering. gr. 8. 62 S. *M.* 1.

De Aranzadi, T., Etnologia. Antropologia filosófica. Madrid, Romo.

*De Nadaillac, L'homme et le singe. Paris, Bloud et Barral.

Haeckel, Ernst, The last Link. Our present Knowledge of the Descent of Man. With Notes and biographical Sketches by Hans Gadow. London, Black. gr. 8. 164 p. *Sh.* 2/6.

Hardwicke, W. W., The Evolution of Man, his Religions Systems and Social Customs. London, Watts. 8. 316 p. *Sh.* 5.

Hertwig, Osc., Die Elemente der Entwicklungslehre des Menschen und der Wirbelthire. Jena, Fischer. gr. 8. VI, 406 S. (mit 332 Abbildgn.) *M.* 7,50.

Keane, A. H., Man, post and present. Illustrated. Cambridge University Press. 8. XII, 584 p. *Sh.* 12.

Leusse, Paul de, Etudes d'histore éthnique depuis les temps préhistoriques jusqu'au commencement de la renaissance. 2 tomes. Strassburg, Noiriel. gr. 8. XI, 720; 830 S. *M* 12.

Makowsky, Alex., Der Mensch der Diluvialzeit Mährens mit besonderer Beziehung der in den mineralogisch-geologischen Sammlungen der k. k. technischen Hochschule in Brünn verwahrten Fundobjecte. Brünn, Winicker. gr. 4. 52 S. (mit 9 Lichtdr.-Tfln.) *M.* 4,80.

Ploss, H., Das Weib in der Natur- und Völkerkunde. Anthropologische Studien. 6. Aufl. von M. Bartels. 2 Bde. Leipzig, Grieben. gr. 8. XVI, 767; VIII, 763 S. (m. 11 lith. Taf. u. 539 Abbildungen). *M.* 26.

Preuss, Wilh., Geist u. Stoff. Erläuterungen des Verhältnisses zwischen Welt nnd Mensch nach dem Zeugnisse der Organismen. 2. Aufl. Oldenburg, Schulze. gr. 8. VII, 302 S. *M.* 4.

Ratzel, F., A History of Mankind. 3 Vols. London, Macmillau. Lex-8. *Sh.* 36.

*Renooz, C., Psychologie comparée de l'homme et de la femme. Paris, Biblioth. de la Nouvelle Encycl.

Schürch, Otto, Neue Beiträge zur Anthropologie der Schweiz. Bern, Schmid & Francke. gr. 4. 118 S. *M.* 7.

Tiling, Th., Das Verbrecherthum vom anthropologischen Standpunkte. Riga, Hörschelmann. gr. 8. 23 S. *M.* 0,50.

V. Theodicee.

*Courbet, P., Nécessité scientifique de l'existence de Dieu. Paris, Bloud et Barral.

Didio, Ch., Der sittliche Gottesbeweis. Würzburg, Göbel. gr. 8. XVIII, 230 S. ℳ 2,30.

Fiske, John, Through Nature to God. London, Macmillan. 8. 212 p. *Sh.* 3/6.

Fraser, Al. Campb., Philosophy of Theism. 2. ed. London, Blackwood. 8. 358 p. *Sh.* 6/6.

*Fuzier, P., La preuve ontologique de l'existence de Dieu. Fribourg

Geyser, Jos., Das philosophische Gottesproblem in seinen wichtigsten Auffassungen. Bonn, Hanstein. gr. 8. VIII, 291 S. ℳ 3,80.

Grabmann, Mart., S. ob. I. D.

Howatt, J. R., Agnostic Fallacies. 2. ed. London, Nisbet. 8. 94 p. *Sh.* 1.

*Peters, L., Démonstration élémentaire de l'existence de Dieu. Tournai, Decallonne-Liagre.

Picard, Louis, Christianity or Agnosticism. Authorised Translation, revised by J. G. Maclesd. London, Sands & Co. 8. 662 p. *Sh.* 12/6.

Tyrrell, George, External Religion, its Use and Abuse. London, Sands und Co. 8. 172 p. *Sh.* 3/6.

Urráburu S. J., J. J., Theodiceae Vol. 1^m., S. ob. I. A.

Varvelle, Fr. S. ob. I. A.

Villard, P. A., Dieu devant la science et la raison. Paris, Oudin.

Inhalt: I. Existence de Dieu. II. Attributs de Dieu.

Wallace, Will., Lectures and Essays on Natural Theology and Ethics. Edited with a biographical Introduction by Edward Caird. Clarendon Press. 8. 406 p. *Sh.* 12/6.

Ward, Jam., Naturalism and Agnosticism. The Gifford Lectures. 2 Vols. London, Black. 8. *Sh.* 18.

VI. Allgemeine Metaphysik oder Ontologie.

Bain, F. W., On the Realisation of the Possible and the Spirit of Aristotle. London, Parker. 8. 288 p. *Sh.* 7/6.

Balmes, Jaime, S. ob. I. A.

Brodbeck, Ad., Kraft und Geist! Eine Streitschrift gegen den unhaltbaren Schein-Monismus Prof. Häckel's und Genossen. Leipzig, Strauch. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Cantor, G., Sur les fondements de la théorie des ensembles transfinis. Paris, Hermann.

Chollet, A., De la notion de l'ordre. Paris, Lethielleux.

Deussen, P., Les éléments de la métaphysique. Paris, Perrin & Cie. 12. XXII, 515 p. *Fr.* 4.

Gredt O. S. B., Jos., S. ob. I. A.

Hose, Gust., Das Weltgesetz, eine kurzgefasste Abhandlung des gesammten Seins, auf streng wissenschaftlichen Grundlagen bearbeitet für Jedermann. Dortmund, Thomas. gr. 8. 32 S. *M.* 1.

*Kaufmann, Nic., Étude de la cause finale et son importance au temps présent. Traduit de l'allemand. Paris, Alcan. XIX, 154 p. *Fr.* 2,50.

Ladd, G. T., A Theory of Reality. An Essay in Metaphysical System upon the Basis of Cognitive Experience. London, Longmans. 8. *Sh.* 18.

Lehmen S. J., Alf., S. ob. I. A.

Leo, O., Die Causalität als Grundlage der Weltanschauung. Berlin, Besser. gr. 8. V, 150 S. *M.* 4.

Madden, W. J., The reaction from agnostic science. 2. ed. Freiburg i. B., Herder. 8. 206 S. *M.* 3.

Opitz, H. G., Grundriss einer Seinswissenschaft. I. Bd. Erscheinungslehre. 2. Abth. Willenslehre. Leipzig, Haacke. gr. 8. XXII,299 S. *M.* 7.

Perlmutter, Ab., Die Kantische Lehre von der Causalität und die Max Nordau'sche Auffassung derselben. Leipzig, Mutze. 8. 16 S. *M.* 0,40.

Prat, L., S. Renouvier, Ch.

Ratzenhofer, Gust., Der positive Manismus und das einheitliche Princip aller Erscheinungen. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XII,157 S. (mit 3 Fig.). *M.* 4.

Renouvier, Ch., et Prat, L., La nouvelle Monadologie. Armand Colin et Cie. 8. 546 p. *Fr.* 12.

Schultz, Jul., Psychologie der Axiome. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. IV,232 S. *M.* 6.

Stöckl, S. ob. I. A.: Repetitorium.

Tombach, A. H., Neue Beiträge zur Fundamentalphilosophie. II. Untersuchungen über das Wesen des Guten. Bonn, Hanstein. gr. 8. 105 S. (mit 1 Tfl.). *M.* 1,50.

Vallet, P., S. ob. I. A.

VII. Ethik, Natur uud Völkerrecht; Sozial- und Rechtsphilosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Achelis, Th., Sociologie. Leipzig, Göschen. 12. 148 S. *M.* 0,80. 101. Bdch. der „Sammlung Göschen".

Besser, Leop., Die menschliche Sittlichkeit als sociales Ergebniss der monistischen Weltanschauung. Bonn, Georgi. gr. 8. X,106 S. *M.* 3.

Biedermann, Karl, Zeit- und Lebensfragen auf dem Gebiete der Moral. Breslau, Schlesische Buchdruckerei. 8. 135 S. *M.* 1,50.

Castelein S. J., A., Institutiones philosophiae moralis et socialis. Bruxellis, Schepens. 8. VI,662 p. *Fr.* 6.

—, Idem. Editio minor. Ibid. 8. VI,372 p. *Fr.* 4.

Cathrein, S. J., Vict., Moralphilosophie.. Eine wissenschaftliche Darlegung der sittlichen, einschl. der rechtlichen Ordnung. 3. Aufl. 2 Bde. Freiburg i. B., Herder. gr. 8. *M.* 16.

Inhalt: 1. Allgemeine Moralphilosophie. XX,613 S. — 2. Besondere Moralphilosophie. XV,728 S.

Eleutheropulos, Abr., Wirthschaft und Philosophie, oder die Philosophie und die Lebensauffassung der jeweils bestehenden Gesellschaft. (Das kritische System der Philosophie). 1. Abth.: Die Philosophie und die Lebensauffassung des Griechenthums auf Grund der gesellschaftlichen Zustände. 2. Aufl. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. XIV,382 S. *M.* 10.

—, Das kritische System der Philosophie. Grundlegung einer Sittenlehre (Ethik), die als Wissenschaft wird auftreten können. 2. Abth.: Die Sittlichkeit und der philosophische Sittlichkeitswahn. Berlin, Hofmann & Co. gr. 8. VIII,135 S. *M.* 3,25.

Friedrich, C. A., Der Uebermensch, der allein die sociale Frage lösen kann. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 69 S. *M.* 1.

Giddings, F. H., The Elements of Sociology. A Text-book for Colleges and Schools. London, Macmillan. gr. 8. *Sh.* 6.

Giner de los Rios, H., Resumen de Ética. Barcelona, L'Avenç. 8. 88 p.

Haring, Joh., Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der katholischen Ethik und modernen Jurisprudenz. Graz, Moser. gr. 8. VII,111 S. *M.* 1,80.

Heusinger, G., Das Geheimniss des Lebens oder die Lehre vom Glück. Leipzig, Mutze. gr. 8. III,36 S. *M.* 0,60.

Hilty, C., Glück. 1. und 3. Theil. Leipzig, Hinrich. 8. III,244; III,335 S. à *M.* 3.

Jahn, M., Ethik als Grundwissenschaft der Pädagogik. Ein Lehr- und Handbuch. 2. Aufl. Leipzig, Dürr'sche Buchh. 8. VII,251 S. *M.* 3,90.

Just, K., S. ob. I. D.: Herbart.

Lintrade, Karl, Der Mensch als Weltwesen und Erdenbürger. 1. Zur Selbsterkenntniss. 2. Gemeinsinn im wirthschaftlichen Leben. Leipzig, Elischer Nachf. gr. 8. 46 S. *M.* 0,80.

Lotz, Rud., Die Philosophie und der Zweck des Lebens. Athen, Barth & Hirst. gr. 8. III,73 S. *M.* 1,20.

Lotze, Herm., Grundzüge der praktischen Philosophie. Dictate aus den Vorlesungen. 3. Aufl. Leipzig, Hirzel. gr. 8. 97 S. *M.* 1,80.

Lutoslawski, Winc., Ueber die Grundvoraussetzungen und Consequenzen der individualistischen Weltanschauung. Helsingfors, Edlund. gr. 8. III,88 S. *M.* 1,25.

Mendizabal y Martin, L., Elementos de derecho natural. 2da ed. correg. y aument. Tomo 3. Derecho publico. Parte 3. El derecho de la vida. Zaragozza, Salas 4. XIV,634 p. *Pes.* 9.

Morando, Gius., S. ob. I. A.

Paulsen, F., A System of Ethics. Edited by F. Thilly. London, Paul Trübner & Co. 8. *Sh.* 18.

Philippovich, Eug. v., Grundriss der politischen Oekonomie. 1. Bd. Allgemeine Volkswirthschaftslehre. 3. Aufl. 2. Bd. Volkswirthschaftspolitik. 1. Thl. 1. u. 2. Aufl. Freiburg i. Br., Mohr. gr. 8. XII,405 S. *M.* 9,60, bezw. VIII,325 S. *M.* 7,40.

Spielberg, O., Die Moral der freien Mannesart. Zürich, Speidel. 12. III,316 S. *M.* 3,20.

Staudinger, F., Ethik und Politik. Berlin, Dümmler. gr. 8. VI,162 S. *M.* 2,40.

Thomas, P. F., Morale et éducation. Paris, Alcon. 12. 172 p. *Fr.* 2,50.

Troiano, Etica. Questioni preliminari. Napoli.

Unold, Aufgaben und Ziele des Menschenlebens. Nach Vorträgen. Leipzig, Teubner. 8. VIII,150 S. *M.* 1,15.

Vallet, P., S. ob. I. A.

Walter, Frz., Socialpolitik und Moral. Eine Darstellung ihres Verhältnisses mit besonderer Bezugnahme auf die von Prof. Werner Sombart neuestens geforderte Unabhängigkeit der Socialpolitik von der Moral. Freiburg i. Br., Herder. 8. XV,346 S. *M.* 3,60.

Wenzel, Alf., Gemeinschaft und Persönlichkeit im Zusammenhange mit den Grundzügen geistigen Lebens. Epische und psychologische Studien. Berlin, Gärtner. gr. 8. III,141 S. *M.* 2,80.

III. Folge. 7. Heft von „Philosoph. Vorträge" hrsg. v. d. Phil. Gesellsch. zu Berlin (ob. I. C.).

B. Beiträge zur Ethik.

Alimina, B., I limiti e i modificatori dell'imputabilità. Torino.

Barth, P., Welche Beweggründe gibt es zum sittlichen Handeln? Leipzig, Seele & Co. gr. 8. 19 S. *M.* 0,30.

Black, Hugh, Friendship. 4. edition. London, Hodder & Stonghton. 12. 218 p. *Sh.* 2/6.

Delassus, Les théories modernes de la criminalité. Paris, Bloud et Barral.

Edwards, J., A Treatise concerning the Religions Affections. London, Melrose. gr. 8. 412 p. *Sh.* 2/6.

Ferrari, Ambr., Il fondamento della morale. Alessandria, Jaquemod. 732 p.

Gizycki, Paul v., Vom Baume der Erkenntniss. Fragmente zur Ethik und Psychologie aus der Weltlitteratur. III. Gut und Böse. Berlin, Dümmler. gr. 8. XI,822 S. *M.* 7,50.

Gore, G., The Scientific Basis of Morality. London, Sonnenschein. 8. 608 p. *Sh.* 10/6.

Green, Thom. H., Prolegomena tho Ethics. Edited by A. C. Bratley. 4. edition. Clarendon Press. gr. 8. 530 p. *Sh.* 7/6.

Kaufmann, N., La finalité dans l' ordre moral. Louvain, Inst. sup. de phil. 43 p.

Lipps, Th., Die ethischen Grundfragen. 10 Vorträge. Hamburg, Voss. gr. 8. III, 308 S. *M.* 5.

Lotz, Rud., Ormuzd u. Ahriman. Die ethische Frage im Lichte der dualistisch-idealistischen Weltanschauung. Athen, Barth & Hirst. gr. 8. IV, 339 S. *M.* 5.

Lühr, Karl, Untersuchung der Zeitfrage: Ist eine religionslose Moral möglich? Berlin, Schwetschke & Sohn. gr. 8. III, 61 S. *M.* 1.

Mager, Glob., Die Lehre vom Erlaubten in der Geschichte der Ethik seit Schleiermacher. Leipzig, Deichert Nachf. gr. 8. VII. 70 S. *M.* 1,40.

Menger, Ant., The Right to the whole Produce of Lobour. The Origin and Development of the Theory of Labour's Claim to the whole Product of Industry. Translated by M. E. Tanner. With an Introduction and Bibliography by H. S. Foxwell. London, Macmillau. 8. 392 p. *Sh.* 6.

Mensonge. Étude sur la malice intrinsèque du —. Par un professeur de Théologie. Paris, Téqui. 32. 34 p.

Michoud, L., La notion de la personnalité morale. Paris, Chevalier, Marescq.

Molden, Berth., Das Opfer für Höheres. Eine Untersuchung über das Wesen des Ethischen. Stuttgart, Cotta Nachf. III, 84 S. *M.* 1,20.

Nicoladoni, Al., Jenseits von Gut und Böse. Linz, Mareis. 8. 83 S. *M.* 1.

Rehmke, J., Trieb und Wille im menschlichen Handeln. Langensalza, Beyer & Söhne. Lex. 8. 16 S. *M.* 0,50.

Wächter, Th. v., S. ob. III. B.

Wagner, Fr., Die sittlichen Grundkräfte. Ein Beitrag zur Ethik. Tübingen, Laupp. gr. 8. III, 91 S. *M.* 2.

C. Beiträge zur Gesellschaftslehre und zum Völkerrecht.

Adler, G., Geschichte des Socialismus und Communismus von Plato bis zur Gegenwart. 1. Thl.: Bis zur französischen Revolution. Leipzig, Hirschfeld. gr. 8. X, 281 S. *M.* 8.

Amor y Neveiro, C., Examen crítico de las nuevas escuelas de Derecho penal. Madrid. 4. 330 p. *Pes.* 4.

Andrade, B. M., Estudio de antropología criminal espiritualista. Madrid, Rivadeneyra. 4. 225 p. *Pes.* 4,50.

Asturaro, A., La sociologia morale. Chiavari. 20 p.

Barolin, Joh., Der sociale Staat im Staate. Leipzig, Friedrich. gr. 8. III, 20 S. *M.* 0,50.

Bernstein, Ed., Die Voraussetzungen des Socialismus u. die Aufgaben der Socialdemokratie. Stuttgart, Dietz. gr. 8. X, 188 S. *M.* 2.

Biederlack S. J., Gius., Introduzione allo studio della questione sociale. Versione sulla terza edizione tedesca di M. Vivari. Pavia, Artigianelli. 8. *Lir.* 2.

Biedermann, Karl, Vorlesungen über Socialismus und Socialpolitik. Breslau, Schles. Buchdruckerei. 8. 205 S. *M.* 3.

Bosanquet, Bern., The philosophical Theory of the State. London, Macmillan. 8. 360 p. *Sh.* 10.

Bouglé, C., Les idées égalitaires. Étude sociologique. 250 p. *Fr.* 3,75.

Büchner, L., Die sociale Frage. Berlin, Walther. gr. 8. 16 S. *M.* 0,20.

Caspari, Otto, Das Problem über die Ehe. Vom philosophischen, geschichtlichen und socialen Gesichtspunkte. Frankfurt a. M., Sauerländer. 8. VI, 126 S. *M.* 2.

Conrad, Joh., Grundriss zum Studium der politischen Oekonomie. 4. Thl.: Statistik. 1. Thl.: Die Geschichte und Theorie der Statistik. Die Bevölkerungsstatistik. Jena, Fischer. gr. 8. VIII, 162 S. *M.* 4.

Coste, Ad., Les principes d'une sociologie objective. Paris, Alcan. 8. 253 p. *Fr.* 3,75.

Dühring, Eug., Kritische Geschichte der Nationalökonomie und des Socialismus von ihren Anfängen bis zur Gegenwart. 4. Aufl. Leipzig, Naumann. gr. 8. XIII, 653 S. *M.* 10.

Eichthal, Eug. d', Le socialisme et les problèmes sociaux. Paris, Alcan. 12. 272 p. *Fr.* 2,50.

Eslander, J., L'éducation au point de vue sociologique. Bruxelles.

*Giddings, F. E., Principios de sociología; anales de los fenómenos de asociación y de organisacion social. Traducción de la 3. ed. inglesa por Ad. Posada con notas del traductor. Madrid, Moreno. 4. 544 p. *Pes.* 10,50.

Groppali, A., Saggi di Sociologia. 173 p.

Günther, Carl., Wissenschaft, Glaube u. Socialpolitik. Eine psycholog. u. rechtsphilosophische Studie. Berlin, Wattenbach. gr. 8. 36 S. *M.* 1,50.

Gumplowicz, Ludw., Sociologische Essays. Insbruck, Wagner. 8. V, 174 S. *M.* 2.

Hart, Jul., Zukunftsland. 1. Bd. Im Kampf um eine Weltanschauung. Florenz, Diedrichs. gr. 8.

Inhalt: Der neue Gott. Ein Ausblick auf das kommende Jahrhundert. VII, 350 S. *M.* 5.

Heimberger, Jos., Strafrecht und Medicin. München, Beck. gr. 8. III, 65 S. *M.* 1,50.

Helle, M., Uebermenschenthum und Zuchtstaat. Ein Anarchistenideal. Mainz, Mainzer Verlags-Anst. u. Druckerei. gr. 8. 63 S. *M.* 0,75.

Heyn, Otto, Theorie des wirthschaftl. Werths. I. Der Begriff des Werths. Berlin, Puttkamer & Mühlbrecht. Lex.-8. III, 129 S. *M.* 3.

Labriola, Ant., Socialisme et philosophie. Paris, Giard & Brière.

Lampérière, Mme A., Le rôle social de la femme. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 2,50.

Le Bon, Gust., The Psychology of Socialism. London, Fischer Unwin. 8. XV, 415 p. *Sh.* 16.

Lecky, W. E. Hartp., Democracy and Liberty. 2 Vols. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 12.

Lefkovits, Mor., S. ob. I. C.: Studien. Berner —.

Liszt, Fr. v., Das Verbrechen als socialpathologische Erscheinung. Dresden, v. Zahn & Jänsch. gr. 8. 27 S. *M.* 1.

Lombroso, Ces., Neue Fortschritte in den Verbrecherstudien. Aus dem Italien. v. H. Merian. Neue (Tit.-)Ausg. Gera (1894), Griesbach. gr. 8. XI, 348 S. *M.* 6.

Loria, Ach., The economic Foundations of Society. Translated from French by Lindley M. Keasley. London, Sonnenschein. 8. 402 p. *Sh.* 3/6.

Martínez Ruéz, J., La sociología criminal. Madrid, Fé. 8. XV, 210 p. *Pes.* 3,50.

Masaryk, Th. G., Die philosophischen und sociologischen Grundlagen des Marxismus. Studien zur socialen Frage. Wien, Konegen. gr. 8. XV, 600 S. *M.* 12.

Mayer, Max Ernst, Der Causalzusammenhang zwischen Handlung und Erfolg im Strafrecht. Eine rechtsphilosophische Untersuchung. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. IV, 148 S. *M.* 3.

Norden, D., Sociale Bedeutung des Boden-Eigenthums. Leipzig, Wigand. gr. 8. VII, 46 S. *M.* 1.

*Parpal y Marqués, C., Las ideas del gobierno sustentados por s. Tomás de Aquino apoyan el Regionalismo. Barcelona, Impr. de la Casa Provincial de Caridad. 4. 19 p. *Pes.* 1.

Payson, Edw., Suggestions toward an Applied Science of Sociology. London, Putnam. gr. 8. *Sh.* 5.

Perillán Marcos, M., La propriedad. Estudio filosófico-jurídico. Valladolid, Martín. 8. 220 p. *Pes.* 4.

Pesch S. J., Heinr., Liberalismus, Socialismus u. christl. Gesellschafts-Ordnung. 2. Thl.: Die philosoph. Grundlagen des ökonomischen

Liberalismus. 1. u. 2. Auflage. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. IV,395 S. *M.* 3.

12. u. 13. Heft von „Die sociale Frage, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria Laach".

Reinhardt, L., Die einheitliche Lebensauffassung als Grundlage für die sociale Neugeburt. Strassburg, Beust. gr. 8. VIII,424 S. *M.* 3,60.

Riekes, Hugo, Werth und Tauschwerth. Zur Kritik der Marx'schen Werthlehre. Berlin, Simion. gr. 8. 69 S. *M.* 1,20.

Sacher, Ed., Die Gesellschaftskunde als Naturwissenschaft. Dresden, Pierson. gr. 8. VII,358 S. (mit 2 Fig.). *M.* 4.

Seuffert, Herm., Anarchismus und Strafrecht. Berlin, Liebmann. gr. 8. IV,219 S. *M.* 4,50.

Siragusa, P. Cam., Discorsi sulla natura e sul governo dei popoli. Palermo, Virzi. 410 p. *Lir.* 5.

Sociale Frage, Die —, beleuchtet durch die Stimmen aus Maria-Laach. S. oben: Pesch.

Steinmetz, S. R., Der Krieg als sociologisches Problem. Amsterdam, Müller. gr. 8. 59 S. *M.* 1,25.

Tarde, G., La transformation du pouvoir. Paris, Alcan. gr. 8. 266 p. *Fr.* 6.

Triepel, Heinr., Die Entstehung der constitutionellen Monarchie. Leipzig, Seele & Co. gr. 8. 24 S. *M.* 0,30.

Wolf, Jul., Der Kathedersocialismus und die sociale Frage. Berlin, Reimer. gr. 8. III,31 S. *M.* 0,50.

Woltmann, Ludw., Der historische Materialismus. Darstellung und Kritik der Marxistischen Weltanschauung. Düsseldorf, Michels. gr. 8. IX,430 S. *M.* 5,50.

Wright, C. D., Ontline of practical Sociology. London, Longmans. 8. *Sh.* 9.

Zenker, E. Vict., Die Gesellschaft. 1. Bd.: Natürliche Entwicklungsgeschichte der Gesellschaft. gr. 8. VII,232 S. *M.* 5.

VIII. Aesthetik und Theorie der schönen Künste.

Azbel, L'estétique nouvelle. Le beau et sa loi. Paris, Robert.

Blount, Godfr., Arbor vitae. A Book on the Nature and Development of Imaginitive Design. London, Dent. 4. 248 p. *Sh.* 12/6.

Brocard, A., Ce que c'est que l'art. Paris, Giard et Brière.

Cellini, Benv., The Treatises on Goldsmithing and Sculpture. London, F. Arnold. 4. 180 p. *Sh.* 35.

Fritzsch, Gust., Die Gestalt des Menschen. Mit Benutzung der Werke von E. Harless und C. Schmidt. Für Künstler und Anthropologen dargestellt. Stuttgart, Neff. gr. 4. VIII,173 S. *M.* 12.

Gaborit, De la connaissance du beau. Paris, Bloud et Barral.

Gietmann S. J., G., Allgemeine Aesthetik. Freiburg i. Br., Herder. gr. 8. V,340 S. (mit 11 Abbildgn.). *M.* 4,20.

Harding, J. D., Lessons on Art. London, Day. gr. 8. 164 p. *Sh.* 6.

Henderson, W. J., How Music developed. A Critical and Explanetory Account of the Growth of Modern Music. London, Murray. 8. 422 p. *Sh.* 6.

Hunt, W. M., Kurze Gespräche über Kunst. Uebersetzt v. A. D. J. Schubart 2. Aufl. Strassburg, Heitz. 8. VII, V-X,180 S. (mit 3 Abbildgn.). *M.* 2,50.

Kuntz, Wilh., Beiträge zur Entstehungsgeschichte der neueren Aesthetik. Berlin, Mayer & Müller, gr. 8. VIII,55 S. *M.* 1,50.

Lichtwark, Alf., Die Seele und das Kunstwerk. Berlin, Cassirer. 8. VII,60 S. *M.* 2.

Lyon, Otto, Das Pathos der Resonanz. Eine Philosophie der modernen Kunst und des modernen Lebens. Leipzig, Teubner. gr. 8. IV, 202 S. *M.* 3,20.

Naumann, Gust., Geschlecht und Kunst. Prolegomena zu einer physiologischen Aesthetik. Leipzig, Haessel. 8. V, 183 S. *M.* 3.

Rose, Geo. B., Renaissance Masters: The Art of Raphael, Michel Angelo, Leonardo da Vinci, Titian, Correggio and Botticelli. London, Putnam. gr. 8. 386 p. *Sh.* 5.

Schmarsow, August, Beiträge zur Aesthetik der bildenden Künste. III. (Schluss.) Plastik, Malerei und Reliefkunst in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Leipzig, Hirzel. gr. 8. VIII, 232 S. *M.* 4.

Trübner, Wilh., Die Verwirrung der Kunstbegriffe. 2. Aufl. Frankfurt a. M., Literar. Anstalt. 8. V, 79 S. *M.* 2.

Ueberhorst, Karl, Das Komische. Eine Untersuchung. 2. Bd. Das Fälschlich-Komische. Besondere Erscheinungen des Komischen. Witz, Spott und Scherz. Nachträge zur Lehre vom Wirklich-Komischen. Definitionen und Classificationen. Leipzig, Wigand. gr. 8. XXIV, 824 S. *M.* 18.

Ziegler, Joh., Das Associationsprincip in der Aesthetik. Eine Studie zur Philosophie des Schönen. Leipzig, Avenarius. 8. 39 S. *M.* 0,80.

IX. Religionswissenschaft.

A. Religionsphilosophie.

Baissac, J., Les origines de la religion. Paris, Alcan.

Bulova, J. Ad., Die Einheitslehre (Monismus) als Religion. Eine Studie. 2. Aufl. Leipzig, Schimmelwitz. 8. 20, 136 S. *M.* 2.

Caird, Edward, The Evolution of Religion. 3. ed. 2 Vols. Glasgow, Maclehose. 8. *Sh.* 12.

Casanova O. F. M., Gabr., Theologia fundamentalis. Roma, Typ. Sallustiana. 8. 608 p. *Lir.* 7.

De la Barre S. J., L'ordre de la nature et le miracle. Faits surnaturels et forces naturelles, chimiques, psychiques, physiques. Paris, Bloud et Barral.

De la Grasserie, Raoul, De la psychologie des religions. Paris, Alcan. 8. *Fr.* 5.

Kessler, L., Ueber Offenbarung und Wunder. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. III, 94 S. *M.* 2,40.

Lassberg-Lanzberg, C. v., Der Weltorganismus. Begründung einer auf astrophys. Gesetzen beruhenden Vernunftreligion. Leipzig, Haacke. gr. 8. III, 76 S. *M.* 2.

Ludemann, Heinr., S. ob. I. D.

Mono, C., Le problème apologétique. Paris, Bloud et Barral.

Müller, Ad., Das Wirkliche in der Welt. Religionsphilosophische Skizzen. Gotha, Perthes. gr. 8. IV, 282 S. *M.* 3,60.

Müller, Max, Introduction to the Science of Religion. Re-issne. London, Longmans. 8. 352 p. *Sh.* 5.

Newbolt, W. C. E., Religion. London, Longmans. gr. 8. 308 p. *Sh.* 5.

Romanes, G. J., Gedanken über Religion. Die religiöse Entwicklung eines Naturforschers vom Atheismus zum Christenthum. Uebersetz. nach der 7. Aufl. d. engl. Orig. von E. Dennert. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. IV, 162 S. *M.* 2,60.

Sack, J., Monistische Gottes- und Weltanschauung. Versuch einer idealistischen Begründung des Monismus auf dem Boden der Wirklichkeit. Leipzig, Engelmann. gr. 8. VIII, 278 S. *M.* 5.

Saunders, Th. B., The Quest of Faith: being Notes on the Current Philosophy of Religion. London, Black. 8. VI, 19 p. *Sh.* 7/6.

Strong, Daws., The Metaphysic of Christianity and Buddhism. A Symphony. London, Watts. 8. 144 p. *Sh.* 2/6.

Sullivan, W. R. W., Morality as a Religion. An Exposition of some First Principles. London, Sonnenschein. gr. 8. 304 p. *Sh.* 6.

Tessen-Wesierski, Frz. v., Die Grundlagen des Wunderbegriffes nach Thomas v. Aquin. Paderborn, Schöningh. gr. 8. 142 S. *M.* 3.
5. Ergänz.-Heft zu „Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol." von E. Commer.

Tiele, C. P., Elements of the Science of Religion. Part. 2., ontological. Being the Gifford Lectures delivered before the University of Edinburgh in 1898. London, Blackwood. 8. *Sh.* 7/6.

—, Einleitung in die Religionswissenschaft. Gifford-Vorlesungen. Deutsch von G. Gehrich. 1. Thl.: Morphologie. Gotha, Perthes. gr. 8. XI, 259 S. *M.* 4.

Williamson, W., The Great Law. A Study of Religions Origins and of the Unity underlying them. London, Longmans. 8. 425 p. *Sh.* 14.

B. Vergleichende Religionsgeschichte.

Anderson, Rob., The Buddha of Christendom. London, Hodder & Stoughton. 8. 342 p. *Sh.* 5.

Aust, Em., Die Religion der Römer. Münster, Aschendorff. gr. 8. VIII, 268 S. *M.* 4,50.

13. Bd. der „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte".

Berga, H., Die Religionen, ihre Entstehung u. Entwicklung. 2. Aufl. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 48 S. *M.* 0,20.

„Wissenschaftl. Volksbibliothek" Nr. 4.

Budde, K., Die Religion des Volkes Israel bis zur Verbannung. Giessen, Ricker. gr. 8. XV, 208 S. *M.* 5.

Campbell, Lew., Religion in Greek Literature. A Sketch in Outline. London, Longmans. 8. 434 p. *Sh.* 15.

Carus, Paul, Buddhism and its Christian Critics. London, Paul Trübner & Co. 8. *Sh.* 2/6.

Curtin, Jerem., Creation Myths of Primitive America in Relation to the Religions History and Mental Development of Mantlind. London, Williams & Norgate. 8. 572 p. *Sh.* 10/6.

Davids, T. W. Rhys., Der Buddhismus. Eine Darstellung von dem Leben und der Lehre Gautama's, des Buddha's. Nach der 17. Aufl. aus dem Engl. übertr. v. A. Pfungst. Leipzig, Reclam jun. gr. 16. 264 S. *M.* 0,40.

Davies, T. Witt., Magic, Divination and Demonology among the Hebrews and their Neighbours. Including an Examination of biblical Reference and of the biblical Terms. London, J. Clarke. 8. XVI, 130 p. *Sh.* 3/6.

Grüneisen, C., Der Ahnencultus und die Urreligion Israels. Halle, Niemeyer. gr. 8. XV, 284 S. *M.* 6.

Haebler, Konr., Die Religion des mittleren Amerika. Münster, Aschendorff. gr. 8. 154 S. *M.* 2,50.

14. Bd. der „Darstellungen aus dem Gebiete der nichtchristl. Religionsgeschichte".

Jackson, A. V. Will., Zoroaster, the Prophet of Ancient Iran. London, Macmillan. 8. 338 p. *Sh.* 12/6.

Kauffmann, Ferd., Aus der Schule der Wulfila. Auxenti Dorostorensis epistula de fide, vita et obitu Wulfilae. Im Zusammenhang der Dissertatio Maximini contra Ambrosium. Strassburg, Trübner. gr. 4. LXV, 135 S. *M.* 16.

1. Bd. v. „Texte und Untersuchungen zur altgermanischen Religionsgeschichte", hrsg. v. F. Kauffmann.

Kaufmann, K. M., Die sepulcralen Jenseitsdenkmäler der Antike und des Vorchristenthums. Beiträge zur *Vita-Beata*-Vorstellung der röm. Kaiserzeit mit besond. Berücksichtigung der christl. Jenseitshoffnungen. gr. 4. XIX, 242 S. Mit 10 Tafeln und 30 Abbildungen. *M.* 15.

Lang, Andr., Myth, Ritual and Religion. 2 Vols. London, Longmans. 8. *Sh.* 7.

Lebius, Rud., Die Religion der Zukunft und der Kern aller Religionen. Bamberg, Handelsdruckerei u. Verlagshdlg. 8. 62 S. *M* 0,50.

Orelli, Conr. v., Allgemeine Religionsgeschichte. Bonn, Marcus & Weber. gr. 8. XII, 866 S. *M.* 17.

Smend, Rud., Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte. (2. Aufl.) Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. X, 519 S. *M* 11,50.

Smith, W. Rob., Die Religion der Semiten. Aus dem Engl. nach der 2. Aufl. Der „Lectures on the religion of the Semites" v. R. Stübe. Freiburg i. B., Mohr. gr. 8. XX, 372 S. *M.* 8.

Tschirn, G., Buddha und Christus. Bamberg, Handelsdruckerei. 12. 104 S. *M.* 0,50.

Usener, Herm., Religionsgeschichtliche Untersuchungen. 3. Thl.: Die Sintfluthsagen. Bonn, Cohen. gr. 8. X, 279 S. *M.* 8.

Wagner, G., Die heidnischen Culturreligionen und der Fetischismus. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte. Heidelberg, Winter. gr. 8. VII,127 S. *M.* 2,40.

Weber, Alb., Zur indischen Religionsgeschichte. Eine cursorische Uebersicht. Stuttgart, Deutsche Verlagsanstalt. gr. 8. 32 S. *M.* 0,75.

Wicksteed, Ph. H., The Religion of Time and the Religion of Eternity. Being a Study of Certain Relations between Mediaeval and Modern Thought. London, Green. 8. 108 p. *Sh.* 1.

Wildeboer, D. G., Jahvedienst und Volksreligion in Israel in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Vom Vf. durchgesehene deutsche Ausgabe. Freiburg i. Br., Mohr. gr. 8. 44 S. *M.* 0,80.

X. Geschichte der Philosophie.

A. Lehrbücher und allgemeine Darstellungen.

Aall, An., Der Logos. Geschichte seiner Entwicklung in der griechischen Philosophie und der christlichen Litteratur. II. (Schluss-)Bd. Geschichte der Logosidee in der christl. Litteratur. Leipzig, Reisland. gr. 8. XVII,439 S. *M.* 10.

Bender, Wilh., Mythologie u. Metaphysik. Grundlinien einer Geschichte der Weltanschauungen. 1. Bd. Die Entstehung der Weltanschauungen im griechischen Alterthum. Stuttgart, Frommann. gr. 8. VII,288 S. *M.* 4.

Benn, Alfr. W., The Philosophy of Greece, considered in Relation to the Character and Hystory of its People. London, Richards. gr. 8. 318 p. *Sh.* 6.

Deter, Chr. Joh., Kurzer Abriss der Geschichte der Philosophie. 6. Ausg. von G. Runze. Berlin, Weber. gr. 8. VI,152 S. ℳ 3.

Deussen, Paul, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen. 1. Bd. 2. Abthlg.: Die Philosophie der Upanishad's. Leipzig, Brockhaus. gr. 8. XII,368 S. ℳ 9.

Eucken, Rud., Die Lebensanschauungen der grossen Denker. Eine Entwicklungsgeschichte des Lebensproblems der Menschheit von Plato bis zur Gegenwart. 3. Aufl. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. XII, 482 S. ℳ 10.

Falckenberg, Rich., Hilfsbuch zur Geschichte der Philosophie seit Kant. Leipzig, Veit & Co. gr. 8. VIII,68 S. ℳ 1,40.

Fischer, Kuno, Geschichte der neueren Philosophie. Jubiläumsausg. 5. Bd.: Immanuel Kant und seine Lehre. 2. Thl. Das Vernunftsystem. auf der Grundlage der Vernunftkritik. 4. Aufl. Heidelberg, Winter. gr. 8. XVI,640 S. ℳ 16.

Keller, Ludw., Die Akademien der Platoniker im Alterthum. Nebst Beiträgen zur Geschichte des Platonismus in den christlichen Zeiten. Berlin, Gärtner. gr. 8. 25 S. ℳ 0,75.

Lagenpusch, Em., Grundriss zur Geschichte der Philosophie. 1. Thl.: Geschichte der alten Philosophie und der Philosophie des Mittelalters. Breslau, Trewendt. 12. VI,157 S. ℳ 2.

Lecky, W. E. Hartp., History of European Morals from Augustus to Charlemagne. 12. ed. 2 Vols. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 12.

Rappaport, Sam., Spinoza und Schopenhauer. Eine kritisch-historische Untersuchung mit Berücksichtigung des unedirten Schopenhauer'schen Nachlasses dargestellt. Berlin, Gärtner. gr. 8. V,148 S. ℳ 3.

Schultze, Fritz, Stammbaum der Philosophie. Tabellarisch-schematischer Grundriss der Geschichte der Philosophie von den Griechen bis zur Gegenwart. 2. Aufl. Leipzig, Haacke. gr. Fol. 30 Tafeln mit XVI S. Text. ℳ 8.

Seyerlen, Rud., Die gegenseitigen Beziehungen zwischen abendländischer und morgenländischer Wissenschaft mit besonderer Rücksicht auf Salamon ibn Gabirol und seine philosophische Bedeutung. Jena, Neuenhahn. gr. 4. 41 S. ℳ 2,40.

*Vallet, P., Histoire de la philosophie. 5me éd. Paris (1897), Roger & Chernoviz. 578 p. *Fr.* 4.

Windelband, W., Die Geschichte der neueren Philosophie in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Cultur und den besonderen Wissenschaften dargestellt, 2 Bde. 2. Aufl. Leipzig, Breitkopf & Härtel. gr. 8. à ℳ 9.

Inhalt: I. Von der Renaissance bis Kant. VIII,591 S. — II. Von Kant bis Hegel und Herbart. VII,408 S.

B. Beiträge.

a) Zur antik-heidnischen Philosophie.

Cohn, Leop., Eintheilung und Chronologie der Schriften Philo's. Leipzig, Dietrich. gr. 8. 52 S. *M.* 1,30.

Dyroff, Ad., Demokritstudien. Leipzig, Dieterich. gr. 8. IV, 188 S. *M* 3,60.

Falco, Fr., L'aretologia presso Soerate, Platone ed Aristotele. Lucca. 100 p.

Frankenberg, Joh., Studiorum Aristoteleorum specimen. Berlin, Gärtner. 4. 21 S. *M* 1.

Görland, Alb., Aristoteles und die Mathematik. Marburg, Elwert. gr. 8. VIII, 211 S. *M.* 4,50.

Gomperz, Th., Platonische Schulbibliothek und die Testamente der Philosophen. Wien, Gerold's Sohn. gr. 8. 11 S. *M* 0,40.

Kaibel, G., De Phrynicho sophista. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht gr. 8. 37. *M* 0,50.

Kralik, Rich., Sokrates. Nach den Ueberlieferungen seiner Schule dargestellt. Wien, Konegen. 12. XXIV, 617 S. *M.* 7,50.

Kühnemann, Eug., Grundlehren der Philosophie. Studien über Vorsokratiker, Sokrates und Plato. Berlin, Spemann. gr. 8. XIII, 478 S. *M.* 7.

Müller, Max, The six Systems of Indian Philosophy. London, Longmans. 8. 360 p. *Sh.* 18.

Muth, Joh. Frz., Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christenthum. Mainz, Kirchheim. 8. XX, 229 S. *M.* 3,50.

Nettleship, R. L., Lectures on the Republic of Plato. Edited by G. R. Benson. London, Macmillan. gr. 8. 372 p. *Sh.* 8/6.

*Orvieto, A., La filosofia di Senofane. Firenze, Seeber.

Siebeck, Herm., Aristoteles. Stuttgart, Frommann. gr. 8. 142 S. *M* 1,75.
8. Bd. von Frommann's »Klassiker der Philosophie« (ob. I. C.).

Windelband, Wilh., Platon. Stuttgart, Frommann. gr. 8 190 S. (mit 1 Bildn.) *M.* 2.
9. Bd. von Frommann's »Klassiker der Philosophie«.

b) Zur mittelalterlichen Philosophie.

Alberts, Otto, Aristotelische Philosophie in der türkischen Literatur des 11. Jahrh. Halle, Kämmerer & Co. 8. 20 S. *M.* 0,30.

Berjón y Vazquez, A., Estúdios críticos acerca de las obras de s. Tomás de Aquino. Madrid, Tello. 8. 409 p. *Pes.* 5,50.

Carboni, Cost., La sintesi filosofica del pensiero dantesco. Pitigliano. Paggi.

*De Nardi, Pietro, Tommaso d'Aquino e l'età in cui s'avvenne. Forli, Mariani. 41 p. *Lir.* 1,50.

Kaufmann, Alex., Thomas v. Chantimpré. Köln, Bachem. gr. 8. 138 S. ℳ 1,80.

Schriften der Görresgesellschaft 1899, I.

Kaufmann, Dav., Studien über Salomon Ibn Gabirol. Budapest (Frankfurt a. M., Kauffmann). gr. 8. IV, 124 S. ℳ 2,50.

Mandonnet O. P., Siger de Brabant et l'averroïsme latin au 13me siècle. Étude critique et documents inédits. Freiburg (Schweiz), Univers.-Buchhdlg. 4. CCCXX, 127 p. ℳ 12.

»Collectanea Friburgensia«, fasc. VII.

Seyerlen, Rud., S. ob. X. A.

Vigna, L., Sant' Anselmo filosofo. Milano, Cogliati. 8. 132 p. *Lir.* 2.

c) Zur neueren Philosophie.

*Berr, Henr., An iure inter scepticos Gassendus numeratus fuerit. Paris, Hachette. 95 p.

Brunhofer, Herm., Giordano Bruno's Lehre vom Kleinsten als Quelle der prästabilirten Harmonie des Leibniz. 2. (Tit.-) Aufl. Leipzig (1890), Dieter. 8. 63 S. ℳ 1,20.

Di Giovanni, Vinc., Giovanni Pico della Mirandola nella storia del rinascimento e della filosofica in Italia. 2de ediz. Mirandola. 16. VIII, 744 p. *Lir.* 2.

Ferrière, Ém., La doctrine de Spinoza exposée et commenté à la lumière des faits scientifiques. Paris, Alcan. 357 p. *Fr.* 3,50.

Freytag, Willy, Die Substanzenlehre Locke's. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII, 74 S. ℳ 2.

Graham, Will., English Political Philosophy from Hobbes to Maine. London, Arnold. 8. 2. Vols. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 12.

Grzymisch, Siegfr., Spinoza's Lehren von der Ewigkeit und Unsterblichkeit. Berlin, Calvary & Co. gr. 8. V, 59 S. ℳ 1,60.

Lecky, W. E. Hartpole, History of the Rise and Influence of the Spirit of Rationalism in Europe. 2 Vols. London, Longmans. gr. 8. *Sh.* 12.

Pollack, Sir Frederick, Spinoza, his Life and Philosophy. 2. ed. London, Duckworth. 8. XXIV, 427 p. *Sh.* 8.

Powel, Elm. E., Spinoza's Gottesbegriff. Halle, Niemeyer. gr. 8. X, 113 S. ℳ 3.

13. Heft von »Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte«, herausgeg. von B. Erdmann (ob. I. D.).

Wielenga, Bast., Spinoza's *Cogitata metaphysica*, als Anhang zu seiner Darstellung der cartesianischen Principienlehre. Heidelberg, Winter. gr. 8. VII, 59 S. ℳ 1,20.

Zulawski, Jerzy, S. ob. I. C.: Studien. Berner —.

d) Zur neuesten Philosophie.

Attensperger, Alb., Frohschammer's philosophisches System im Grundriss. Nach Frohschammer's Vorlesungen herausgegeben. Zweibrücken, Lehmann. 8. VII, 214 S. ℳ 3,50.

Blondel, M., Léon Ollé-Laprune. Paris.

Candolle, Alph. de, Darwin. Sein Leben, seine Lehre und seine Bedeutung. Erweitert und deutsch hrsg. von Alb. Südekum. 3. Aufl. Leipzig, Schnurpfeil. 16. 59 S. ℳ 0,20.
»Wissenschaftl. Volksbibliothek« Nr. 17.

*Croce, Ben., Silvio Spaventa. Dal 1848 al 1861. Lettere. Scritti Documenti. Napoli, Libreria edit. italiana.

Deutschthümler, Wilh., Ueber Schopenhauer zu Kant. Ein kleines Geschichtsbild. Wien, Dirnböck. gr. 8. 136 S. ℳ 2.

Falkenfeld, Max, Marx und Nietzsche. Leipzig, Friedrich. gr. 8. 29 S. ℳ 0,60.

Fischer, M., Schleiermacher. Zum 100jährigen Gedächtniss der Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern. Berlin, Schwetschke & Sohn. XVI, 258 S. (mit 1 Bildn.). ℳ 3.

Fornelli, N., L'opera di Augusto Comte. Palermo, Sandron. 230 p. *Lir.* 3.

Franzoni, Andr., L'opera filosofica di Ausonio Franchi. Cremona, Feroni. 114 p. *Lir.* 2.

Frommel, Otto, Das Verhältniss von mechanischer und teleologischer Naturerklärung bei Kant und Lotze. Erlangen, Bläsing. gr. 8. 68 S. ℳ 1,20.

Fuchs, G. Fr., Friedr. Nietzche. Sein Leben und seine Lehre mit besonderer Berücksichtigung seiner Stellung zum Christenthum. 2. Aufl. Stuttgart, Belser. gr. 8. 41 S. ℳ 0,80.

Gentile, Giov., La filosofia di Marx. Pisa, Spoerri. *Lir.* 3,50.

*—, Rosmini e Gioberti. 318 p.

Gonner, E. C. K., The Social Philosophy of Rodbertus. London, Macmillan. 8. 234 p. *Sh.* 7/6.

Grimm, Ed., Das Problem Friedrich Nietzsche's. Berlin, Schwetschke & Sohn. 8. III,264 S. ℳ 4.

Gromzow, Otto, S. ob. I. C.: Studien. Berner —.

Henne am Rhyn, Otto, Anti-Zarathustra. Gedanken über Friedrich Nietzsche's Hauptwerke. Altenburg, Tittel. gr. 8. XV,160 S. ℳ 3.

Hohenemser, Ernst, Die Lehre von den kleinen Vorstellungen bei Leibnitz. Heidelberg, Rochow. gr. 8, 74. S. ℳ 1,30.

Horneffer, Ernst, Nietzsche's Lehre von der ewigen Wiederkunft und deren bisherige Veröffentlichung. Leipzig, Naumann. gr. 8. 84 S. ℳ 1.

Lichtenberger, Henri, Die Philosophie Friedrich Nietzsche's. Eingeleitet und übersetzt von Elis. Förster-Nietzsche. Dresden' Reissner. gr. 8. LXIX,216 S. ℳ 4.

Ludwich, Arth., Kant's Stellung zum Griechenthum. Königsberg, Schuber. gr. 4. 20 S. ℳ 0,30.

Möbius, P. J., Ueber Schopenhauer. Leipzig, Barth. 8. III,264 S. (mit 12 Bildern) ℳ 4,50.

Münz, Bernh., Moriz Lazarus. Berlin, Dümmler. gr. 8. 56 S. ℳ 1.

Ossip-Lourié, La philosophie de Tolstoï. Paris, Alcan. 12. *Fr.* 2,50.

—, Tolstoï, penseur et moraliste. Paris, Alcan. 12. 200 p. *Fr.* 2,50.

Pape, G., Lotze's religiöse Weltanschauung. Berlin, Skopnik. gr. 8. 94 S. ℳ 1,50.

Pasmanik, Mme. Doroth., S. ob. I. C.: Studien. Berner —.

Paulsen, Fr., Immanuel Kant. Sein Leben und seine Lehre. Mit Bildniss und einem Brief Kants aus d. J. 1792 (in Fcsm.). 2. u. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann. gr. 8. XVI,407 S. ℳ 4.

7. Bd von Frommanns »Klassiker der Philosophie«. (ob. I. C.)

Reicke, Rud., Lose Blätter aus Kant's Nachlass. 3. Heft. Königsberg, Beyer. IV,93 S. ℳ 2,40.

Rickert, Heinr., Fichte's Atheismusstreit und die Kantische Philosophie. Eine Säcularbetrachtung. Berlin, Reuther & Reichard. gr. 8. IV,30 S. ℳ 0,80.

Ritschl, Otto, Nietzsche's Welt- und Lebensanschauung in ihrer Entstehung und Entwickelung dargestellt und beurtheilt. 2. Aufl. Freiburg i. B., Mohr. 8. III,107 S. ℳ 1,20.

Scherer, C. Ch., Der biologisch-psychologische Gottesbeweis bei Hermann Samuel Raimarus. Eine philosophiegeschichtliche Studie. Würzburg, Göbel. gr. 8. III,22 S. ℳ 0,50.

Seitz, Ant., Die Willensfreiheit in der Philosophie des Chr. Aug. Crusius gegenüber dem Leibnitz-Wolf'schen Determinismus in historisch-psychologischer Begründung. Historisch-philosophische Studie. Würzburg, Göbel. gr, 8. VIII,136 S. ℳ 2.

Tienes, G. A., S. ob. I. C.: Studien. Berner —.

Vidari, Giov., L'etica di Wundt. Sondrio, Quadrio. 136 p. *Lir.* 2.

—, Rosmini e Spencer. Milano, Hoepli. 297 p. *Lir.* 4.

Volkmann, F., Schillers Philosophie. Berlin, Rühe. gr. 8. 31 S. ℳ 0,60.

Wahle, Rich., Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie. Wien, Braumüller. gr. 8. VIII,212 S. ℳ 3.

Wartenberg, M., Kant's Theorie von der Causalität, mit besonderer Berücksichtigung der Grundprincipien seiner Theorie der Erfahrung. Eine historisch-kritische Untersuchung zur Erkenntnisstheorie. Leipzig, Haacke. gr. 8. VIII,212 S. ℳ 6.

Weerts, Joh. Heinr., Vergleichende Untersuchung der Religionsphilosophie Kant's und Fichte's. Leipzig, Fock. gr. 8. 32 S. ℳ 1.

Werckmeister, Walth., Der Leibnitz'sche Substanzbegriff. Halle, Niemeyer. gr. 8. VII,69 S. ℳ 2.

Wiebrecht, A., Die Metaphysik Schopenhauer's vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus betrachtet. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht. gr. 8. 65 S. ℳ 0,80.

Zacharias, Fina, Tolstoi's Moral. Zürich, Verlag der Züricher Discussionen. gr. 4. 15 S. ℛ 0,60.

Zuccante, G., La morale utilitaria dello Stuart Mill. Esposizione della dottrina. Milano, Hoepli. 113 p.

Miscellen und Nachrichten.

Ueber die materiellen Grundlagen der Bewusstseinserscheinungen hat Prof. J. von Kries in einer Rectoratsrede Gedanken ausgesprochen, welche mit den herrschenden Ansichten über die maassgebende Bedeutung der Hirnphysiologie für die Psychologie in starkem Gegensatze stehen.

Nachdem er die verschiedenen Wege, die zur Auffindung der physiologischen Correlate für die psychischen Erscheinungen eingeschlagen worden sind, einer Kritik unterzogen, erhebt er gegen deren Erfolge gerechte Bedenken. Einer besonderen Untersuchung unterzieht er das jetzt so viel benutzte Leitungsprincip, durch das man die Association glaubt verständlich machen zu können. Zwei Vorstellungen verbinden sich miteinander, weil sich zwischen ihren Gehirnzellen Bahnen ausschleifen, durch welche die Hemmung, der Widerstand der Fortpflanzung aufgehoben wird.

v. Kries bemerkt dazu: Wenn der Name eines gesehenen Gegenstandes sich mit dem Gesichtseindruck desselben associiren soll, so geschieht dies gewöhnlich durch gleichzeitige Einwirkung der Gehörs- und der Gesichtsreize. Der erstere wirkt auf die Zellen der Schläfenlappen, der zweite auf den Occipitallappen. Beide können aber doch nicht beim ersten Eindruck, der schon oft eine Association herstellt, — denn es kann durch das einmalige Nennen eines Gegenstandes sein Name schon erlernt sein, — durch eine ausgeschliffene Bahn mit einander communiciren. „Wo ist denn nun jene »Bahn«, auf deren zunehmender Wegsamkeit die Ausbildung unserer associativen Verknüpfung beruhen soll? Kein Zweifel: Das Princip erläutert wohl die Verstärkung und Befestigung einer bereits bestehenden Verknüpfung; ist es aber erst so weit, dass bei dem optischen Eindruck der Name uns einfällt, so ist die Grundlage gegeben, auf der sich unser Princip bedeutungsvoll erweist. Aber für den eigentlichen Anfang, wo jeder der zu associirenden Eindrücke, durch seine Pforte in's Gehirn eindringt, ist es unzulänglich."

Wenn nun der Redner weiter schliesst, der Vorgang sei wohl so zu fassen, dass die beiden Erregungen in ein drittes neutrales Gebiet eintreten und darin einen Gesammtzustand verursachen; die

Coexistenz dieser beiden Gesammtzustände bilde die Verknüpfung der zwei Eindrücke: — so können wir ihm darin nicht zustimmen. Denn es handelt sich nicht lediglich um ein Zusammenbringen verschiedener Gehirnzustände, sondern um die psychische Auffassung zweier Sinneseindrücke oder Vorstellungen. Darum kann die psychische Verbindung beider nur dadurch erreicht werden, dass ein seelisches Princip beide Bewusstseinszustände in sich hat. Dabei kommt es nicht darauf an, ob sie weiter oder entfernter von einander im Gehirn ihre materielle Grundlage haben, wenn nur dieses einfache aber virtuell ausgedehnte Princip das ganze Gehirn belebt. Wenn übrigens auch die beiden Gehirnerregungen in einem neutralen Gebiet ganz dicht nebeneinander gekommen sind: ist nicht ein seelisches Princip über und in beiden gegenwärtig, kann keine Association stattfinden; denn bei der Association ist sich genau dasselbe Princip nicht nur beider Vorstellungen bewusst, sondern es könnte sich auch bei blosem Nebeneinander materieller Theile oder deren Bewegungen keine Verknüpfung herstellen. Es müsste also dasselbe ganze neutrale Gebiet von beiden Eindrücken erregt werden: dann stellt sich aber eine dritte Erregung als Resultante der zwei Componenten ein, welche beide verschmelzen und also nicht mehr zu unterscheiden wären.

Aehnliches gilt von den complexen Vorstellungen, die eigentlich von den associirten nicht wesentlich verschieden sind. Höffding, Cornelius erklären ja die Association zweier Vorstellungen aus der Verbindung, in der sie als Theilinhalte des Gesammtbewusstseins einander anziehen. Vf. sagt mit Recht: „Die Summe einzelner Fortleitungen“ erklärt nichts; am wenigsten, wenn es sich um zeitliche Associationen handelt, wie beim Erlernen einer Melodie, oder erst um „Generalisation“, um das Urtheil.

Darum erklärt v. Kries den Satz: dass allem Psychischen eine materielle Grundlage entsprechen müsse, für sehr bedenklich: „Mir scheint nun, dass von allen Axiomen und Principien keines bedenklicher, keines grösseren Misverständnissen ausgesetzt ist als dieser Satz. Sollte es nichts Anderes sein als eine Umschreibung des s. g. Parallelprincips, so würde er weder als neu noch als besonders fruchtbar gelten können, und das Gewicht das auf ihn gelegt wird, nicht verdienen. Wenn er dagegen besagen soll, dass Allem, was wir psychologisch als etwas Einheitliches herausheben können, jedem Verhältniss, jeder Form, kurz Allem, was wir als eine Allgemeinvorstellung bezeichnen können, ein bestimmtes Element, ein Bestandtheil des physiologischen Geschehens entsprechen muss, so kann, glaube ich, diese Formulirung nur als bedenklich und irreführend bezeichnet werden.“ Er gelangt darum zu dem Schlusse, „dass die Vorgänge des Centralnervensystems sich aus zum theil in der vom Leitungsprincip angenommenen Weise auffassen und verstehen lassen, zu einem

anderen Theil aber, wenn auch vorderhand und andeutungsweise, ganz andere Arten des Geschehens verrathen!"

Diese andere Art des Geschehens findet v. Kries nun darin, dass die Functionen des Centralnervensystems nicht als intercellulare Vorgänge, wie die Leitungstheorie annimmt, sondern als intracellulare zu fassen wären. Darin liegt gewiss ein grosser Fortschritt; denn es ist doch gar zu naiv gedacht, „die Vorstellung von einer Zelle des Gehirns zur andern wandern zu lassen": aber auch die Zellen, wenn sie nicht von einer Psyche und zwar allesammt beseelt sind, thuen es nicht. Zum Lobe des Redners und seiner Mässigung muss übrigens bemerkt werden, dass er selbst sich die Bedenken gegen seine Theorie nicht verhehlt.

Er stellt sich die Bildung einer complexen bezw. allgemeinen Vorstellung nach seiner intracellularen Theorie folgendermaassen vor: Die centrale Repräsentanz des optischen Eindruckes, z. B. eines Pferdes, muss in einem Complexe von functionell gleichwerthigen Zellen eines Rindenfeldes gesucht werden. Durch wiederholtes Sehen des Pferdes werden diese Zellen in ihren Eigenschaften modificirt, und so entsteht während des Lebens eine Differenzirung der Zellen. Da dieselben nun durch ihre Fortsätze weitverbreitete Verbindungen im Gehirne besitzen, die ihre jeweilige Thätigkeit beeinflussen, so kann man ihnen wohl „die Function einer verallgemeinernden Aufbewahrung optischer Bilder" zuschreiben. „In Zellen, die von mehreren verschiedenen Seiten her beeinflusst werden, würde eine Art Anpassung verschiedener Zustände anzunehmen sein, derart, dass der eine den andern bedingt und hervorruft, oder aber auch von der Art, dass ihre etwa anderweit bedingte Coëxistenz sich mit bestimmten Qualificationen begleitet, durch die sie als eine gewohnte oder ungewohnte, geltende oder widersprechende, empfunden wird!"

Mag man den Zellen des Gehirns durch die Einwirkung der Sinneseindrücke eine noch so weitgehende Differenzirung und Erwerbung von Qualificationen zuschreiben, ein Reservoir von Allgemeinvorstellungen, von einheitlich zusammengesetzten Vorstellungen können sie niemals werden. Die Allgemeinvorstellung besteht, wie der Vf. mit Recht gegen die moderne nominalistische Richtung bemerkt, nicht in einem sinnlichen Gemeinbild, in welchem das Unterscheidende mehrerer Gegenstände weggelassen und nur das Gemeinsame beibehalten ist, sondern betont selbst ihre selbständige Natur und Einheitlichkeit. Der Allgemeinbegriff, der das durch keine Sinne oder Phantasie vorstellbare Wesen des Dinges darstellt, kann überhaupt von keiner Zelle ohne Seele aufbewahrt werden. Wenn sich die Zellen differenziren, können sie erst recht keinen complexen Begriff zum Ausdruck bringen, jede kann dann nur einen der verschiedenen Merkmale desselben in sich ausprägen: aber wer fasst alle zu dem einen

Begriff zusammen? Nicht das Nebeneinanderliegen mehrerer Begriffsmerkmale ist für unser Bewusstsein ein Begriff, sondern die einheitliche Zusammenfassung derselben. Nur eine Seele, welche aber zugleich in den differenzirten Zellen thätig sein kann, vermag diese Zusammenfassung zu vollziehen.

Aber der Vf. spricht von der Anpassung verschiedener Zustände eines Zellencomplexes, der von verschiedenen Seiten beeinflusst wird. Wenn die Zelle nur als eine bestimmte Anordnung materieller Molekule gefasst wird, ist eine solche Anpassung geradezu widersinnig. Verschiedene Reize bewirken in einem materiellen System nur eine ganz bestimmte Veränderung und, wenn sie gleichzeitig wirken, eine neue Resultante, welche keinem der Componenten entspricht. Jedenfalls kann sich ein solches System nur einem Zustande anpassen. Wenn nun gar der Vf. vermuthet, es könnte die Wahrheit eines Urtheils als gewohnte, geltende Qualification einer Nervenzelle, seine Falschheit als eine ungewohnte, widersprechende empfunden werden, so verkennt er das Wesen der Wahrheit und des Irrthums in ebenso unbegreiflicher Weise, wie die Leitungstheoretiker, gegen die er sich richtet.

Zur Lebensgeschichte des Siger von Brabant. Was Bäumker in der oben (S. 313 f.) angezeigten Schrift noch unentschieden gelassen hatte, nämlich die Identität Siger's von Brabant mit dem „mastro Sighier" des Rosenromans in der italienischen Bearbeitung des Durante, wird von ihm in einem Aufsatze des „Archiv für Geschichte der Philosophie" (herausgegeben von L. Stein)[1]) nachträglich endgiltig entschieden. Eine Stelle aus der Fortsetzung der Weltchronik des Martin von Troppau, veröffentlicht MGH, SS. XXIV 263, setzt jene Identität ausser Zweifel und gibt in ihrem letzten Theile Aufschluss über die Art seines Todes. (Syqerus) „Parisiis subsistere non valens, Romanam curiam adiit, ibique post parvum tempus a clerico suo quasi dementi perfossus periit." Siger wurde von seinem Secretär („clericus") offenbar ohne Anstiftung von dritten Personen erstochen, und zwar kurze Zeit nachdem er Paris verlassen. Da ihn sein Schicksal nach Durante in Orvieto ereilte, so wird sein Tod in den Zeitraum von 1281—1284 zu setzen sein, wo Martin IV. in dieser Stadt residirte. — Die unterdessen erschienene umfangreiche Schrift Mandonnet's über Siger von Brabant und den lateinischen Averroïsmus des 13. Jahrhunderts wird im „Jahrbuch" von berufenster Seite besprochen werden. (Endres.)

[1]) 13. Bd. S. 73 ff.

Teleologie und Causalität.

Von Prof. Dr. C. Gutberlet in Fulda.

I.

Der teleologischen Natur- und Welterklärung wird in unserer Zeit meistens die causale und in noch stärkerem Gegensatze die mechanische entgegengestellt. Ein solcher Gegensatz besteht aber nur dann, wenn man diese Auffassungen exclusiv nimmt, wie dies meist der Fall ist. Man sagt: es sind in der Natur keine Zwecke intendirt, sondern Alles vollzieht sich nach dem Gesetz der Causalität: hat man die Ursache eines Geschehens gefunden, dann ist dieses hinreichend erklärt, nach Zwecken braucht man nicht weiter zu fragen. Noch mehr schliesst die schroff gefasste mechanische oder mechanistische Erklärung eine Zweckbestimmung aus. Wenn Alles lediglich nach mechanischen Gesetzen sich vollzieht, blos blinden Kräften sein Entstehen verdankt, dann kann dabei von der Zwecksetzung eines intelligenten Wesens nicht mehr die Rede sein. Diese mechanische Auffassung steht allgemeiner im Gegensatz zu der Annahme von besonderen Lebens-, seelischen, speciell freien Kräften. Ein Mechanismus bildet den directen Gegensatz zu freier Thätigkeit. Diesen Gegensatz findet man freilich sonderbarer Weise auch zwischen Freiheit und Causalität; indem man freie Handlungen als solche fasst, welche dem Causalitätsprincip nicht unterliegen, also darunter ursachlose durch ein „absolutes Werden" auftretende Handlungen versteht. Wie aber dieser Gegensatz künstlich gemacht und nur durch arge Begriffsverwirrung möglich ist, so auch der Gegensatz zwischen Causalität und Teleologie, ja selbst zwischen Teleologie und Mechanik. Denn es ist ja einleuchtend, dass auch der starrste Mechanismus, in welchem nur blinde mechanische Kräfte wirksam sind, doch für einen bestimmten Zweck eingerichtet sein kann und von dem Urheber des Mechanismus zu solchem Zwecke

hergestellt wurde. Oder lässt sich eine Uhr, eine Locomotive rein mechanisch erklären, ist die Zweckbeziehung durch das blose Wirken von mechanischen physikalisch-chemischen Kräften in der Maschine ausgeschlossen?

Noch weniger ist Causalität mit Teleologie unverträglich, im Gegentheil Teleologie setzt Causalität voraus, und oft ist die Causalität ohne Teleologie nicht verständlich. Dies geben die Feinde der Teleologie auch zu, wenn man die Teleologie der Natur rein objectiv nimmt; denn dass in der Natur die Ursachen häufig auch als Mittel aufgefasst werden können, um bestimmte Zwecke zu erreichen, vermögen sie nicht zu leugnen, und leugnen auch die besonnenen Mechanisten nicht. Dass z. B. der Blüthenstand der Pflanzen zweckmässig für die Bestäubung eingerichtet ist, dass unser Auge ein sehr kunstreich zum Sehen eingerichtetes Organ ist, kann doch nur Verblendung miskennen. Was sie leugnen, ist die Intention der Zwecke seitens eines intelligenten freien Wesens. Sie behaupten nämlich, die teleologische Erklärung ist die einfache Umkehrung der causalen. Was in Wirklichkeit nur Ursache und Wirkung ist, lässt sich auch unter das Schema Mittel und Zweck bringen. Das Sehen ist eine Wirkung der Krystalllinse, der Netzhaut, der einfallenden Lichtstrahlen usw. Diese kann man auch als Mittel zum Sehen auffassen.

Solcher exclusiven Auffassung gegenüber ist es ein bedeutender Fortschritt, wenn nun auch der teleologischen Naturerklärung eine selbständige Bedeutung ausser der causalen zugeschrieben wird. Den ernsten Versuch dazu hat in neuester Zeit P. N. Cossmann gemacht, und seine Ausführungen haben grosses Aufsehen erregt, sie haben auch von seiten der Mechanisten grossen Beifall gefunden. Aber freilich dieser Beifall ist nicht zum wenigsten durch die ablehnende Stellung bedingt, welche auch er gegenüber der Intention der Zwecke einnimmt. Wie alle Leugner der Teleologie, welche man sehr bezeichnend „Teleophoben“ genannt hat, weil sie eine ebenso abnorme ja idiosynkratische Scheu vor eigentlichen Zwecken in der Natur an den Tag legen, wie etwa die Hydrophoben vor dem Wasser, behauptet auch er, dass nur anthropomorphistische Velleitäten Intention der Zwecke in der Natur behaupten könnten.

Man kann die Beobachtung machen, dass die Leugner der Zwecke im Laufe der Zeit jeden Strohhalm ergriffen haben, um sich vor dem sie drückenden Alp der Teleologie — wie dies H. Spitzer aus-

drücklich erklärt — zu erwehren. Dubois Reymond nannte die Selectionstheorie eine Planke, welche man im Schiffbruch, der von Seiten des Supranaturalismus drohte, ergreifen müsse. Der Darwinismus schien nämlich den blosen Zufall, den man in den mannigfachsten Variationen früher als alleinige Ursache der Zweckmässigkeit in der Natur angeben konnte, zu überwinden und wirkliche Ursachen, wie Abänderung, Vererbbarkeit als Erklärungsprincipien einzuführen. Und doch — und das ist ein starker Beweis für die teleologische Weltauffassung —: das darwinistische Bestreben, die Zwecke durch Ursachen zu ersetzen, hat erst recht die Nothwendigkeit der Zwecke ans Licht gefördert: der Darwinismus ist, wie man wiederholt bemerkt hat, durch und durch teleologisch. Die extremsten Darwinisten berühren sich trotz ihrer „Dysteleologien" in der Zweckbetrachtung mit den entschiedensten Vertheidigern der Teleologie.

„Mit Leibniz und Lotze mit E. v. Baer und Weismann und wohl den meisten denkenden Naturforschern müssen wir hinzufügen, dass die Fragen der Teleologie hiernach nur in anderer Form wiederkehren. Statt beschränkter Zusammenordnungen im Einzelnen bewundern wir um so mehr die des Ganzen und die Abhängigkeit alles einzelnen von ihnen. Schliesslich ist ja selbst das Zusammenstimmen der Elementartheilchen der Materie in ihren allgemeinsten Eigenschaften und Kräften nur ein viel extremerer Fall von Homologie und Coordination als alle, die wir unter den Organismen finden, oder als die Uebereinstimmungen in der Bewegungsrichtung der Planeten." [1])

Dadurch, dass man die Zweckmässigkeit erst nach und nach sich causal entwickeln lässt, beseitigt man sie nicht, sondern verlegt sie aus den gegenwärtigen Organismen in frühere Stadien der Entwicklung, speciell in das Anfangsstadium, aus welchem nach rein nothwendigen Gesetzen sie sich gebildet hat. Das setzt aber eine unfassbar kunstreiche, ursprünglich zweckmässige Disposition der Theile voraus, wenn dieselben sich wirklich zu solch erstaunlicher und mannigfacher Zweckmässigkeit entfalten sollten. Die Entwicklung vollzieht sich so nach einem Plane. Kölliker, der die Nothwendigkeit eines Entwicklungsplanes unumwunden eingestand, wurde heftig angegriffen, aber im Grunde besagt derselbe nichts anderes als die Weltformel von Laplace und E. Dubois-Reymond. Stumpf nimmt daher Kölliker in Schutz und bemerkt:

„Man könnte es geradezu als eine mathemathisch-physikalische Aufgabe hinstellen, an deren Lösung die Analyse allerdings noch vorläufig kaum denken kann, unter den sämmtlichen denkbaren Lagerungen eine gegebene Zahl von

[1]) C. Stumpf, Der Entwicklungsgedanke in der gegenwärtigen Philosophie. Leipzig, 1900.

Elementartheilchen mit bestimmten Kräften diejenigen zu finden, die durch ihre Wechselwirkung einen Zustand herbeiführen müssen, welcher zweckmässige Gebilde einschliesst."

Nun sollte man doch meinen, wo von einem Entwicklungsplane die Rede ist, müsse ein intelligentes Wesen gefordert werden, das diesen Plan entworfen hat. Und es liegt ja auch auf der Hand, dass die für alle möglichen Lagerungen aus sich indifferenten Elementartheilchen nicht aus sich eine bestimmte Disposition bekommen können, welche sich nothwendig zur kunstrichtigsten Zweckmässigkeit des Kosmos entwickelt. Und doch meint Stumpf, Wille, Intelligenz, Auswahl führe zu Anthropomorphismen. Ebenso weist Cossmann die Intelligenz als Ursache der Teleologie zurück: er glaubt aber eine Fassung der Zweckmässigkeit gefunden zu haben, welche ihr eine berechtigte Stellung neben der Causalität sichert. Sehen wir uns seinen neuen Versuch etwas näher an.

II.

Dem jetzt so allgemein von den Naturforschern bei der Naturerklärung angenommenen Dogma von der „Alleingiltigkeit der Causalität" tritt er sehr entschieden und mit grosser Sachkenntniss in seiner Schrift: „Elemente der empirischen Teleologie" [1]) entgegen.

Schon der Titel der Schrift: Empirische Teleologie, protestirt gegen die landläufige Behauptung, die teleologische Naturerklärung sei Speculation oder gar Phantasie. „Metempirisch" ist die teleologische Erklärung allerdings, aber gerade so wie die causale, in dem Sinne, als beide „nothwendige", nicht rein zufällige Zusammenhänge in der Natur voraussetzten. Die wissenschaftliche Erklärung kann allerdings nur auf nothwendige Zusammenhänge gehen. Solche sind aber nicht blos die causalen, sondern auch die teleologischen. „Der Gegensatz zu »zufällig« heisst nicht »Causalität«, sondern »Nothwendigkeit«!" (Das würde wohl besser heissen: nicht blos Causalität, sondern allgemeiner: Nothwendigkeit.) Solch nothwendiger Zusammenhang besteht aber in der Natur nicht blos zwischen Ursache und Wirkung, sondern auch z. B. zwischen der Construction eines Organs und seiner Function. Ueberhaupt ist das organische oder biologische Gebiet das Reich der Zwecke, und auf diesem werden sie auch von den Fachmännern mehr oder weniger anerkannt. Aus „typischen Aussprüchen" derselben, aus den auf diesem Gebiete

[1]) Stuttgart, Zimmer, 1899.

herrschenden Grundbegriffen, wie organisches Leben, sowie aus der Analyse einiger Beispiele organischer Structur und biologischer Vorgänge ergibt sich evident die „Besonderheit des Biologischen", d. h. eine besondere Art nothwendiger Zusammenhänge.

Worin liegt aber diese Besonderheit, welches ist die biologische Formel gegenüber der in der anorganischen Natur herrschenden causalen, welch letztere lautet: „Wenn A existirt, succedirt nothwendig B"? Das einzelne Causalgesetz ist ein nothwendiger Zusammenhang zwischen zwei constanten Grössen, U und W, oder wenn man berücksichtigt, dass nach demselben Gesetze verschiedene Ursachen verschiedene Wirkungen haben, und also die Grössen von U und W als veränderlich gedacht werden müssen: „Die Wirkung ist im allgemeinen eine (mathematische) Function der Ursache, $W = f(U)$".

Bei jeder biologischen Gesetzmässigkeit tritt ein Zustand d in Zusammenhang mit einem früheren c ein. So folgt die Anpassung auf die veränderte Umgebung, auf den erhöhten Gebrauch, die Vererbung, die Heilung auf eine Verwundung, der Reflex auf einen Reiz usw. Anpassung, Reflex usw. sind aber gerade darum specifisch biologisch, weil sie trotz ihrer Veränderlichkeit immer eine constante Folge haben. „Auf eine Erscheinung c, die veränderlich ist, folgt eine Erscheinung d, die gleichfalls veränderlich ist, und auf diese eine Erscheinung e, die zu verschiedenen Zeiten, an verschiedenen Individuen die gleiche ist; c ist Theilursache von d, d Theilursache von e. Anders gesprochen: wenn c vorhanden ist, folgt d so, dass e eintritt. Die einzige correcte Formulirung jeder specifisch biologischen Successionsgesetzmässigkeit zeigt ein Naturgesetz, welches wir als teleologisches bezeichnen, und welches ist: ein nothwendiger Zusammenhang zwischen drei Zuständen."

„Ein teleologisches Naturgesetz stellt sich somit dar als ein nothwendiger Zusammenhang zwischen drei Grössen, von denen die erste (*Antecedens*) und die zweite (*Medium*) variabel, die dritte (*Succedens*) constant ist, und das teleologische Medium im allgemeinen als Function (in mathematischem Sinne) des Antecedens und Succedens: $M = f(A, S)$".

Den Unterschied zwischen der causalen und der teleologischen Erklärung erläutert folgendes Beispiel. „Niemand zweifelt, dass die gegenwärtige Flora der Erde sich aus der Flora irgend einer früheren Zeit unter den gegebenen geologischen und klimatischen Verhältnissen mit Nothwendigkeit entwickeln musste, und dass sie sich noch unzählige Male unter denselben Verhältnissen entwickeln würde: die

ehemaligen Pflanzen und die Umgebung bilden den Complex der Bedingungen (u) für die gegenwärtige Vegetation (w). Hierbei ist die Relation eine causale; u und w sind constante Grössen, nämlich die Tertiärflora sammt den mitwirkenden äusseren Einflüssen und die jetzige Flora!"

„Wir sind aber nicht nur davon überzeugt, dass aus einer früheren Flora unter den gegebenen Umständen die jetzige entstehen musste, sondern auch davon: dass unter anderen Umständen aus derselben Flora eine andere, d. h. eine andere Welt organisirter Wesen sich entwickelt haben würde. Wir betrachten jetzt den früheren Status als in einer gewissen Breite variabel, und somit als Werth einer variabelen Grösse (A). Die gegenwärtige Flora erscheint dann gleichfalls als ein Werth einer variabelen Grösse (M). Hierbei ist die Betrachtung eine teleologische. Inbezug auf die vorhandene zweckmässige Flora lauten die an die Wissenschaft zu stellenden Fragen: 1) warum coexistirt mit dem Pflanzentheil a der Pflanzentheil b? und 2) warum coexistirt mit dem Pflanzentheil c der Pflanzentheil d, so dass die Function e ermöglicht wird?"

Die Causalität führt stets von Gleichem zu Gleichem, die Teleologie dagegen von Ungleichem durch Ungleiches zu Gleichem. Von einer Zurückführbarkeit der einen Gesetzmässigkeit auf die andere kann darum nicht die Rede sein, so wenig wie einer der beiden oben für dieselben angegebenen mathematischen Ausdrücke aus dem anderen abgeleitet werden kann. „Nachdem alle Probleme, welche sich auf causale Zusammenhänge beziehen, die Probleme der »Descendenz« ausgeschieden sind, bleibt eine Gruppe von Problemen übrig: die Probleme der »Ascendenz«. Diese würden nicht verschwinden, wenn die Entstehung sämmtlicher Organismen aus einer einzigen Zelle in unanfechtbaren Abstammungsreihen nachgewiesen wäre!"

III.

In allem können wir uns nicht mit diesen Ausführungen einverstanden erklären.

1°. Ist die Begriffsbestimmung der Ursache als eines Antecedens, aus dem nothwendig ein Consequens, die Wirkung, folgt, nicht zutreffend. Die Nothwendigkeit des Causalzusammenhanges liegt nicht in der Ursache, sondern in der Wirkung: Diese fordert als Antecedens eine Ursache; die Ursache aber die Wirkung nur dann, wenn sie selbst nothwendig, nicht frei wirkt. Da indes der Vf. nur von Zusammenhängen in der unvernünftigen Welt handelt, hat diese ungenaue Begriffsbestimmung keinen störenden Einfluss auf die Sache selbst.

2°. Die Bestimmung des teleologischen Zusammenhanges als eines ebenso nothwendigen wie des causalen kann beanstandet

werden. Allerdings verlangt der Zweck nothwendig die bestimmten Mittel; aber nicht umgekehrt das teleologische Antecedens durch das Medium hindurch das Succedens. Zwischen den drei Gliedern, zwei variabelen und einem constanten, kann höchstens ein thatsächlich beobachteter, immer wiederkehrender Zusammenhang vorhanden sein. Die Function des Sehens z. B. kann durch die verschiedensten Organisationen erzielt werden. Und wiederum, wenn nur bestimmte Stoffe mit ihren Kräften gegeben sind, kann ihre Entwicklung die verschiedensten Richtungen nehmen; sie braucht nicht zum Auge zu führen, sondern kann zu unzähligen Combinationen, die meistens unzweckmässig sein werden, führen. Darum muss ihrer Entwicklung von einer überlegenden, den Zweck und die Mittel übersehenden Intelligenz, die Richtung auf bestimmte Functionen, vorgezeichnet werden.

Es ist also die Bezeichnung der Vorstellung, welche das Succedens als gewollt fasst, als „teleologischer Anthropomorphismus“ nicht gerechtfertigt. „Die Analyse des Vf.'s hat freilich eine physische Praexistenz des dritten Gliedes nicht ergeben“, er hat eben die Analyse nicht zu Ende geführt. Er hat auch die Teleologie viel zu allgemein gefasst. Niemand wird in dem „nothwendigen Zusammenhange dreier Glieder“ das Verhältniss von Mittel zu Zweck erkennen können; dieses Verhältniss mag unter jene Formel fallen, macht aber das Wesen der Teleologie nicht aus.

3°. Darum ist die von Cossmann angeführte Unzurückführbarkeit der Teleologie auf Causalität und umgekehrt sehr zu modificiren. Wahr ist, dass beide Betrachtungen neben einander ihre sehr sachliche Bedeutung haben, und die Auffassung der Naturforscher, als sei die Teleologie nur die umgekehrte Causalität, irrig ist. Aber das Verhältniss von Mittel zu Zweck lässt sich nur durch einen ursächlichen Einfluss einer Intelligenz auf die Verbindung von Mittel und Zweck erklären. Der Vf. sagt ganz richtig: Wenn auch die Descendenz erklärt ist, es bleibt die Ascendenz zu erklären, d. h. eine Ursache anzugeben, warum die Descendenz gerade diese Richtung nehmen musste. Ursache des Sehens ist allerdings die Netzhaut, diese wird durch Blutzufuhr zur Function befähigt, diese hängt ab vom Stoffwechsel, dieser von dem Gesammtorganismus: aber es fragt sich, wie entstand aus unorganischen Stoffen ein Organismus, warum hat derselbe diesen Stoffwechsel usw.?

4°. Der Vf. freilich spricht auch seinen Tadel über den „causalen Anthropomorphismus“ aus, der „das Verhältniss zwischen

Ursache und Wirkung in (animistisch-)actionalistischer Weise nach dem Bilde des Verhältnisses: wollendes Subject — gewollte Handlungen" denkt. Das moderne Dogma von der Alleingiltigkeit der Causalität mag, wie der Vf. behauptet, ein „actionalistischer Anthropomorphismus" sein. Aber es ist eine metaphysisch nothwendige Analogie, die wir zwischen dem Einfluss unseres Willens auf seine Thätigkeiten und Wirkungen und dem Einflusse jeder anderen Ursache auf ihre Wirkungen statuiren. Diesen Einfluss muss man sich denken, wenn man Causalität denken will; wenn ich einfach von dem nothwendigen Zusammenhange zweier constanten Grössen spreche, so ist das viel zu allgemein; darunter kann man auch den teleologischen Zusammenhang und viele andere subsumiren; auch der teleologische besteht im Grunde immer nur wesentlich aus zwei Gliedern: aus Mittel und Zweck, von denen jedes wieder eine Reihe von untergeordneten Mitteln und Zwecken einschliessen kann, gerade so wie auch Ursache und Wirkung vielgliedrig, und einige derselben variabel oder constant sein können. Man könnte also ebenso wie den Causalzusammenhang durch die Formel $u = f(w)$, den teleologischen durch $z = f(m)$ darstellen. Ja im Grunde wäre es dieselbe Formel, wenigstens eine selbstverständliche Ableitung aus ersterer. Denn in Wirklichkeit ist ganz dasselbe Organ, das als Mittel zum Zwecke und zu einer Function dient, auch Ursache dieser Function. Aber logisch betrachtet ist freilich der Zweck die Ursache (die Constante), welche das Mittel (die Variabeln) bestimmt, während beim causalen Zusammenhange die Wirkung als gegeben (constant) gedacht werden muss, nach welcher die variabelen Ursachen auszuwählen sind. Es wäre also die Causalformel $u = f(w)$ nur umzugestalten in $w = f(u)$. Eine solche Umformung ist aber mathematisch selbstverständlich; denn wenn mit der Aenderung einer x von zwei von einander abhängigen Grössen sich die andere (y) ändert, so ändert sich auch y in Abhängigkeit von x; wenn $x = f(y)$ ist, so hat man immer auch $y = f(x)$.

Erst wenn man dem teleologischen Zusammenhange ebenso wie dem causalen seinen concreten Sinn gibt, der uns am leichtesten durch das Bewusstsein eigener Causalität und Zwecksetzung bekannt wird, zeigt sich, dass die teleologische Abhängigkeit eine andere mathematische Formulirung verlangt als die causale; die Abhängigkeitsverhältnisse sind ganz verschiedene, mögen sie nun zwischen zwei oder drei oder vier Gliedern bestehen. Lautet die Formel für

Causalität $u = f(w)$, so muss die teleologische lauten $u = \varphi(w)$ oder $w = \varphi(u)$.

5°. Wenn der Begriff der Intention des Zweckes und der teleologischen Betrachtung wirklich ausgeschieden werden muss, wie der Vf. meint, dann braucht er sich nicht so viele Mühe zu geben, die Teleologie gegen das Dogma der Allgemeingiltigkeit der Causalität zu vertheidigen; sein Tadel über die Abneigung der anderen Forscher gegen die Teleologie ist gegenstandslos; eine solche Teleologie ohne τέλος erkennen sie an und müssen sie anerkennen, wenn sie die Furcht vor dem persönlichen Gott nicht bis zur offenen Absurdität treibt. Denn dass das Auge ein zweckmässiges Organ ist zum Sehen, das Ohr zum Hören, können sie und wollen sie nicht leugnen. Was heisst das anders, als das Auge, das Ohr sind geeignete Mittel, um dem Zwecke des Sehens, des Hörens zu dienen. So sagt ganz treffend J. Sachs, obgleich selbst Darwinist, indem er sich gegen manche Fanatiker der Descendenztheorie wendet, welche den Gebrauch dieses Wortes womöglich ganz aus der Sprache verbannen möchten:

„Im Grunde versteht man unter dem Ausdrucke, es sei diese oder jene Einrichtung an einem Organismus zweckmässig, weiter nichts, als dass dieselbe mit zur Existenzfähigkeit desselben beiträgt. Nun leuchtet aber ohne weiteres ein, dass nothwendig alle Eigenschaften eines Organismus so geartet sein müssen, dass sie die Existenz desselben wenigstens unter den ihm natürlichen Lebensbedingungen nicht in Frage stellen. Zweckmässig heisst also im allgemeinen soviel wie existenzfähig, und es wäre Thorheit, auch nur ein Wort darüber zu verlieren, ob man das Wort in diesem Sinne anwenden dürfe oder nicht."[1])

(Schluss folgt.)

[1]) Vorlesungen über Pflanzenphysiologie. 1882. S. 14.

Die actuell unendliche Zahl in der Philosophie und in der Natur.

Von Joseph Baur in Lambrecht (Rheinpfalz).

(Fortsetzung.)

I. Ist eine actuell unendliche Zahl metaphysisch möglich?

1. Die Antwort fiel im Laufe der Zeit ungemein verschieden aus. Die griechischen Atomisten, an ihrer Spitze Demokrit[1]), verfochten die Möglichkeit einer derartigen Reihe. Aristoteles hingegen suchte die Unmöglichkeit einer solchen Zahl darzuthun[2]). Von den späteren Aristotelikern folgten die meisten, wie in anderen Punkten so auch hierin, der Lehre des Meisters. Doch fehlte es nicht an Aristotelikern, welche in dieser Frage ihre eigenen Wege gingen. Unter den Arabern legten namentlich Avicenna und Algazel, unter den Christen besonders die Scotisten[3]) eine Lanze ein für die actuell unendliche Zahl. Dagegen bekämpfte der hl. Thomas nachdrücklich eine derartige Annahme. Immerhin machte er ein Zugeständniss, das manche seiner Anhänger nicht wenig verdross, er gab nämlich die metaphysische Möglichkeit einer unendlichen Zeit zu[4]). Allein die meisten seiner sonstigen Verehrer halten diese Stellung des hl. Thomas für widerspruchsvoll. Denn entweder, sagen sie, glaubt man an eine unendliche Zeit: — dann steht diese, eben weil sie bereits abgelaufen ist, als ein *infinitum actu* vor uns; oder man

[1]) Vgl. über ihn Zeller, Philosophie der Griechen (5. Aufl.), Leipzig. 1892. 1. Bd. — [2]) Ebends. II. Theil. 2. Abth. — [3]) Vgl.: Joh. Werner. Scholastik des späteren Mittelalters. Wien. 1881. 3. Bd. — [4]) „Infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione, quia sic quodlibet infinitum acceptum finitum est. Quaelibet igitur circulationum praecedentium solis transire potuit, quia finita fuit; in omnibus autem simul consideratis, si mundus semper fuisset, non esset accipere primam et ita nec transitum, qui semper exigit duo extrema." *Cont. gent.* II, 38.

glaubt nicht daran, sondern lässt die Zeit irgend einmal beginnen: — dann hat man eben etwas Endliches vor sich.

Die Naturphilosophen der späteren Epoche, ein Cartesius, ein Pascal, ein Kant, ein Laplace, ein Humboldt, preisen zwar mit begeistertem Munde die Unermesslichkeit des Weltalls, ohne sich indes klar darüber auszusprechen, ob sie einer actuellen oder blos einer potentiellen Unendlichkeit das Wort reden. Erst neuerdings wird diese Unterscheidung von beiden Parteien mit der wünschenswerthen Schärfe hervorgehoben. So lässt sich Böhner[1]) vernehmen:

„Das Weltall ist sowohl nach Raum als Zeit für unsere menschliche Fassungskraft unermesslich; allein in Wirklichkeit kann nichts von dem, was wir im Weltgebäude erblicken, unendlich sein."

Desgleichen meint Flammarion[2]):

„Ohne Zweifel vermag keine auch noch so grosse Zahl actuell unendlich zu sein, da man sie immer in Gedanken noch vermehren kann."

Auch Tilm. Pesch[3]) hält fest

„an der begrifflichen Unmöglichkeit einer actuellen, aus Einheiten bestehenden Zahl, welche unendlich wäre."

Ebenso meint Wilh. Meyer[4]):

„Durch die Einführung der Idee von einer vollendeten Unendlichkeit lässt sich alles und nichts beweisen. Sehr schön hat Wilh. Wundt die Unterscheidung der vollendeten (actuellen) von der werdenden (potentiellen) Unendlichkeit gemacht. Nur mit der letzteren dürfen wir endliche Geschöpfe rechnen, d. h. wir dürfen unendlich kleine Differentiale zur Integralen von endlicher Grösse summiren."

2. Allein die Vertheidiger der Möglichkeit einer actuell unendlichen Zahl stehen weder an Zahl noch an Autorität hinter ihren Gegnern zurück. Jene Vertheidiger erblicken ihre Hauptaufgabe darin, die mannigfachen Argumente zu widerlegen, welche man gegen die Möglichkeit einer derartigen Reihe in's Feld zu führen pflegt. Diese Gründe und Gegengründe haben wir nunmehr kritisch zu würdigen.

Ein erstes Argument, welches man gegen die actuell unendliche Zahl in's Treffen führt, besteht in ihrer soeben berührten begrifflichen Unmöglichkeit oder wenn man lieber will unmöglichen Begreiflichkeit. Wir haben vier Männer zusammengestellt, von denen jeder eine gänzlich verschiedene Weltanschauung hegt: Böhner, Flammarion, Pesch und Meyer. Wir sahen sie gemeinsamen Anstoss nehmen an dieser scheinbar unüberwindlichen Schwierigkeit. Dem-

[1]) In seinem schwungvollen Werke: Kosmos, Bibel der Natur. Hannover, 1864. I, 167. — [2]) In seiner Schrift: *Uranie*. 30. Aufl. Paris. 1893. S. 43. — [3]) Die grossen Welträthsel. Freiburg. 1883. I, 683. — [4]) Das Weltgebäude. Leipzig 1898. S. 642.

gegenüber möchten wir hinweisen auf den gewaltigen Unterschied zwischen Erkenntniss des Inhaltes und zwischen Erkenntniss der Existenz eines Objectes. Wer vermag z. B. die Gottesidee vollständig und erschöpfend zu begreifen? Darf ich aber deswegen an der Existenz oder gar an der begrifflichen Möglichkeit Gottes rütteln? Wir brauchen nicht einmal so hoch zu steigen. Wer vermag z. B. den Kraftbegriff uns klar zu machen? Darf ich darum folgern: Ich begreife das innere Wesen der Kraft nicht, also gibt es auch keine Kraft, ja es kann nicht einmal eine solche geben? Wir unsererseits räumen gerne ein, dass kein Mensch den Inhalt einer actuell unendlichen Zahl zu erfassen vermag; wir wollen sogar zugeben, dass kein Mensch[1]) den Inhalt einer potentiell unendlichen Reihe erschöpfen kann. Dagegen rechnen wir die Erkenntniss der Existenz sowohl einer potentiell wie einer actuell unendlichen Zahl zu den Begriffen, welche unser Geist wohl zu bilden vermag.

Eine zweite Schwierigkeit wird in folgenden Syllogismus gekleidet:

„Jede actuell existirende Menge gehört irgend einer Zahlenspecies an. Nun aber sind die Zahlenspecies endlich. Folglich auch jede actuell existirende Menge.“[2])

Hiegegen bemerken wir: Die üblichen Zahlenspecies sind allerdings endlich. Allein hieraus folgt noch lange nicht, dass keine dieser Zahlenspecies sich actuell unendlich vervielfachen lasse; vielmehr ist jede einzelne Zahlenspecies, die Einer, Zweier, Dreier usw. actuell unendlich Mal vermehrbar.

Einen dritten Beweis glaubt man in Folgendem zu finden:

„Angenommen, es gäbe eine actuell unendliche Menge, so sage ich + 1. Dann frage ich: Wird die angenommene actuell unendliche Menge durch diese Addition vermehrt oder nicht? Man mag antworten, wie man will, so ergibt sich ein Widerspruch. Denn sagt man, sie werde vergrössert, so steht man vor dem Absurdum, dass eine actuell unendliche Menge sich noch vergrössern lasse. Erwidert man aber, sie werde nicht vermehrt, so steht man vor dem anderen Absurdum, dass eine Zahl trotz der Addition einer zweiten Zahl sich nicht verändere.“

---

[1]) Der hl. Thomas untersucht die schwierige Frage, ob wenigstens ein höher begabtes Wesen, z. B. ein Engel, den Inhalt einer potentiell unendlichen Reihe erschöpfend begreifen könne, und kommt zu einem bejahenden Resultate. (*Qq. disp. de scientia animae Christi* a. 4.) — [2]) Liberatore, der sich l. c. I,349 auf dieses Argument stützt, meint damit nicht die arithmetischen Zahlenspecies (Addiren, Subtrahiren usw.), sondern die Reihen der verschiedenen Zahlen, also die Einer, Zweier, Dreier usw.

Dieses Dilemma, welches unser Philosophieprofessor seinerzeit mit besonderer Wucht vortrug, verfehlte nicht seinen Eindruck auf uns. Es bildete den Hauptgrund, warum wir eine Zeit lang verzweifelten an der Möglichkeit einer actuell unendlichen Reihe. Erst später merkten wir den Pferdefuss. Zu einer vollendet unendlichen Zahl kann man nämlich nichts mehr addiren; denn Addiren, Multipliciren und Potenziren sind Operationen, die sich nur an endlichen Grössen vornehmen lassen. Man vermag darum bei einer actuell unendlichen Menge nur mit dem Munde, aber nicht mit dem Verstande zu sagen + 1.

„Aber wie, wenn man — viertens — von der angenommenen actuell unendlichen Zahl irgend etwas, z. B. 1, abzieht? Auch dann scheint sich ein doppelter Widerspruch zu ergeben. Denn sagt man, jene Menge wird verringert, so stehen wir vor dem Absurdum, dass eine als actuell unendlich betrachtete Zahl durch den Abzug von 1 plötzlich zu einer endlichen herabsinke. Behauptet man dagegen, jene Menge werde nicht verringert, so stehen wir vor dem anderen Absurdum, dass eine Zahl trotz des Abzuges einer zweiten Zahl sich nicht verändere."

Wir antworten: Von einer actuell unendlichen Menge darf man beliebig viel wegnehmen, ohne sie dadurch zu einer endlichen herabzudrücken. Sie ist — für jede geschaffene Kraft — geradezu unverwüstlich. Sie gleicht hierin dem Vogel Phönix, der immer wieder neu verjüngt aus seiner Asche hervorgeht.

Ein fünfter Einwand lautet:

„Ich denke mir eine actuell unendliche Reihe von Fünfern und daneben irgend eine andere gleichfalls actuell unendliche Reihe z. B. von Sechsern. Erklärt man die zweite Reihe für grösser, so gelangt man zu dem Absurdum, dass es zwei actuell unendliche Reihen von verschiedener Grösse gebe. Hält man dagegen die beiden Reihen für gleich, so bekommt man die Gleichung: $\infty \times 5 = \infty \times 6$. Wenn man hierauf mit dem Factor ∞ auf beiden Seiten kürzt, steht man vor dem zweiten Absurdum $5 = 6$."

Unsere Erwiderung geht dahin, dass eine actuell unendliche Reihe von Fünfern genau so viel gilt als eine entsprechende Reihe von Sechsern. Nur bei endlichen Reihen kommt es auf die Beschaffenheit und auf die Stellung der Ziffern an. Bei einer unendlichen Reihe dagegen bleibt es vollkommen gleichgiltig, ob ich mit Fünfern oder Sechsern oder sonst etwas hantiere. Ebenso bleibt es bei einer wahrhaft unendlichen Reihe durchaus gleichgiltig, ob eine Ziffer zehntausend Stellen früher oder hunderttausend Stellen später steht. Denn was bedeutet 5? 5 bedeutet nur eine abgekürzte Schreibweise für $1+1+1+1+1$. Und was bedeutet 6? Nur eine

vereinfachte Schreibart für $1+1+1+1+1+1$. Dasselbe liesse sich bei allen übrigen Ziffern wiederholen. Nun aber enthält sowohl die Fünferreihe als die Sechserreihe als jede andere aus beliebigen Ziffern bestehende unendliche Reihe actuell unendlich viele Einheiten. Folglich kommt es gar nicht darauf an, ob ich meine wahrhaft unendliche Zahl aus diesen oder jenen Ziffern zusammensetze. Was ferner den Factor ∞ betrifft, so ist es unzulässig, denselben überhaupt in eine Gleichung einzuführen, da sich eine Gleichung nur mit endlichen, aber niemals mit actuell unendlichen Grössen befassen darf. Höchstens würden wir die Einführung eines potentiell unendlich Grossen oder Kleinen zugeben. Wie viele actuell unendliche Reihen soll es aber dann geben, wird der Leser ungeduldig ausrufen? Actuell unendlich viele. Wenigstens liegt kein Grund vor, deren Menge irgendwie und irgendwo zu beschränken.

„Wie steht es — so frägt man sechstens — wenn man eine auf beiden Seiten actuell unendliche Reihe vergleicht mit einer solchen, die blos nach einer Seite hin unendlich, jedoch nach der anderen endlich ist? Hat man dieselben als gleich oder als ungleich anzusehen? Und wenn als ungleich, worin liegt der Grund der Ungleichheit?"

Allein eine Reihe, die nach einer Seite hin endlich, nach der anderen hingegen actuell unendlich wäre, gibt es nicht und kann es nicht geben; entweder ist sie nach beiden Seiten hin endlich oder nach beiden Seiten hin unendlich. Dagegen steht nichts im Wege, sich eine Reihe zu denken, die nach einer oder nach beiden Richtungen hin sich potentiell unendlich weit ausdehnt[1]).

Jetzt kommt aber siebentens ein Seeschlangentödter und zerschneidet die arme actuell unendliche Zahl an irgend einer Stelle in zwei Stücke. Dann lässt er uns spöttisch die Wahl:

„Diese beiden Stücke sind entweder beide endlich oder beide unendlich, oder das eine endlich und das andere unendlich. In allen drei Fällen ergibt sich ein Widerspruch. Denn erklärt man beide Stücke für endlich, so stünde man vor dem Absurdum, dass etwas Unendliches aus zwei endlichen Theilen erwachse; hält man beide Stücke für unendlich, so würde man zu der Annahme gedrängt, dass etwas Unendliches aus zwei gleichfalls unendlichen Theilen sich zusammensetze; betrachtet man endlich das eine Stück als endlich, das andere als unendlich, so liesse sich nicht der geringste Grund für diese Willkür anführen."

[1]) Der hl. Thomas bemerkt hiezu: „Nihil prohibet, aliquod esse infinitum uno modo, quod est alio modo finitum, sicut si imaginemur superficiem, quae sit secundum longitudinem infinita, secundum latitudinem autem finita." (3. p. q. 10. a. 3.)

Wir antworten: Eine actuell unendliche Zahl lässt sich niemals in Stücke zerlegen; die Zerlegbarkeit und Theilbarkeit bilden nur eine Eigenschaft von endlichen Reihen. Höchstens kann ich bei einer actuell unendlichen Menge erst nach der einen, dann nach der anderen Richtung schauen, während die Menge eine einzige bleibt. Ich kann ja auch zuerst die eine, dann die andere Seite eines aufgeschlagenen Buches betrachten; aber habe ich darum zwei Bücher? Oder ich kann von der Terrasse des Strassburger Münsters zuerst hinunter auf den Platz und dann hinauf zur Spitze des Thurmes blicken; aber habe ich deswegen zwei Münster? Cantor suchte zwar den gordischen Knoten zu zerhauen durch die Behauptung: Das Unendliche = jedem beliebigen seiner Theile. Allein mit Recht erklärt dies Evellin[1]) für einen inneren Widerspruch.

„Eine Kette — so sagt man[2]) achtens — kann unmöglich des Anfanges und des Endes entbehren. Nun aber ist jede Zahlenreihe gleichsam eine Kette. Folglich bedarf sie unbedingt des Anfanges wie des Endes."

Allein das Nebeneinandersein und Nebeneinanderwirken actuell unendlich vieler Dinge darf man nur in bildlichem, niemals im eigentlichen Sinne als eine Kette bezeichnen.

„Alle Dinge in der Natur — so schliesst man[3]) neuntens — wurden geschaffen. Nun aber ist alles Geschaffene endlich. Also kann es niemals actuell unendlich viele Dinge geben."

Wenn man unter »alles Geschaffene« die Einzeldinge versteht, so räumen wir den Untersatz ein. Wenn man aber hierunter die Gesammtheit der Dinge begreift, so unterscheiden wir zwischen Endlichkeit inbezug auf das innere Wesen und zwischen Endlichkeit inbezug auf die Anzahl. Die erstere bekennen auch wir[4]), die letztere dagegen stellen wir entschieden in Abrede.

3. Der geneigte Leser dürfte erwarten, dass wir jetzt mit directen Gründen für die Möglichkeit einer actuell unendlichen Zahl hervortreten, nachdem wir bisher nur indirect wider die gegnerischen Argumente aufgetreten sind. Solche directe Gründe gibt es nicht, oder besser gesagt, unser endlicher Verstand vermag dieselben nicht aufzufassen. Schon in der Mathematik werden manche Sätze indirect bewiesen, weil sie sich auf directem Wege schwer oder gar nicht erhärten lassen. Aehnliche Sätze treffen wir auch in der Philosophie,

[1]) L. c. 142. Höchstens könnte man Cantor's Aufstellung dahin umdeuten, „que les infinis, quels qu'ils soient, sont soustraits par leur définition même aux comparaisons d'égalité et d'inégalité." — [2]) z. B. Böhner a. a. O. 1,167. — [3]) z. B. Liberatore l. c. 1,349. — [4]) Die Gründe führt der hl. Thomas auf 1. p. q. 7. a. 2.

und dazu rechnen wir nicht zuletzt die actuell unendliche Reihe. Man versuchte zwar verschiedene directe Gründe hiefür namhaft zu machen. Allein diese fadenscheinigen Gründe werden von den Gegnern dermaassen zerzaust, dass nichts mehr von ihnen übrig bleibt. Vernehmen wir einige von diesen vermeintlichen directen Gründen für die actuell unendliche Zahl.

„Jede Potenz lässt sich umsetzen in den entsprechenden Act. Nun aber wird allgemein die Möglichkeit eines potentiell Unendlichen zugestanden. Also kann dieses auch in ein actuell Unendliches übergehen."

Wie jedoch Liberatore[1]) und andere richtig bemerken, beruht diese ganze Beweisführung auf einem unzulässigen Schlusse vom blosen Können auf das wirkliche Sein.

Ein anderer Versuch lautet:

„Gott erfasst mit einem einzigen Blicke alle möglichen Dinge und erkennt, dass sie potentiell unendlich sind. Was aber Gott erkennt, vermag er auch zu erschaffen."

Die Gegner können hierauf erwidern: Gott erkennt allerdings, dass die erschaffbaren Dinge der Zahl nach potentiell unendlich sind; er erkennt aber auch, dass sie niemals gleichzeitig, sondern blos nacheinander existiren können.

„Unser Verstand — so sagt man drittens — besitzt eine unbegrenzte Ausdehnungsfähigkeit, denn er erkennt das Allgemeine *(ens universale)*, welches sich auf unendlich viele Einzeldinge erstreckt. Also erfasst unser Verstand eine actuell unendliche Reihe."

Die Gegner räumen ein, dass sich dieses unbestimmte Allgemeine auf potentiell unendlich viele Einzeldinge erstrecken kann, verwahren sich aber gegen eine Ausdehnung auf actuell unendlich viele Einzeldinge.

Ueberhaupt möchten wir alle Freunde der Möglichkeit einer actuell unendlichen Reihe gebeten haben, derartige stumpfe Waffen liegen zu lassen. Man erreicht doch nichts damit und gibt nur den Gegnern Gelegenheit, diese vermeintlichen Beweise triumphirend wegzudistinguiren. Viel weiter kommen wir mit der indirecten Methode, indem wir ruhig den Angriff erwarten und den gegnerischen Argumenten ein Colenso bereiten.

II. Existirt in der Natur eine actuell unendliche Reihe?

4. Von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit ist ein weiter Schritt. Unzählige Dinge, welchen man die Möglichkeit nicht absprechen kann, existiren noch nicht oder nicht mehr. Wie steht es diesbezüglich

[1]) L. c. I, 353 sq.

mit unserer actuell unendlichen Zahl? „Sobald wir das Gebiet des actuell Existirenden betreten, hört jede actuelle Unendlichkeit auf", urtheilt Pesch [1]). Sehen wir zu, ob dies auch zutrifft. Untersuchen wir unsere Frage nach den beiden Seiten hin, nach welchen sie sich zugänglich zeigt, nämlich inbezug auf den Raum und inbezug auf die Zeit.

1. Gibt es eine unendliche Zeit?

Wie wir vom hl. Thomas erfuhren [2]) wäre eine unendliche vergangene Zeit an sich nicht unmöglich. Ansehnliche Theologen, wie Durandus, Caietanus, Sotus, Bañez, Vasquez theilen seine Ansicht. Gemeinsam aber wenden sich die christlichen Theologen und Philosophen wider ihren sonstigen Meister Aristoteles, der gleich den meisten — um nicht zu sagen allen — griechischen Philosophen die Welt thatsächlich als ewig ansah [3]). Die christliche Offenbarung [4]) lehrt nämlich mit Bestimmtheit, dass die ganze jetzige Welt in und mit der Zeit geschaffen wurde. Was vor unserer jetzigen Welt etwa geschah, darüber schweigt das Dogma. Darum bleibt es nicht ausgeschlossen, dass Gott vor der jetzigen Welt etwa eine oder mehrere andere erschaffen und dann wieder vernichtet hat; dies entzieht sich vollständig jeder menschlichen Kenntniss. Man braucht deswegen nicht in die Palingenesie eines Origenes und mancher anderer zu verfallen; vielmehr haben sich namhafte Kirchenväter in diesem Sinne geäussert [5]).

Auch über das spätere Schicksal unserer jetzigen Welt hat sich die christliche Offenbarung klar ausgesprochen [6]). Im Gegensatze hiezu lehren die Pantheisten der alten wie der neuen Zeit, dass der Weltumlauf niemals ein Ende finden, sondern ewig fortdauern werde [7]).

[1]) a. a. O. I,683. — [2]) Ausser der o. a. Stelle aus der *Summa Cont. gent.* kommt in Betracht 1. p. q. 46. a. 2., wo das Ergebniss lautet: „mundum incepisse est credibile, non autem demonstrabile vel scibile." Dagegen meint der hl. Bonaventura (*In* 3. *Sent.* dist. 1. p. 1. a. 1. q. 2.): „Ponere mundum aeternum esse sive aeternaliter productum . . . adeo contra rationem est, ut nullum philosophorum quantumque parvi intellectus crediderim hoc posuisse." — [3]) An verschiedenen Stellen, insbesondere *De coelo* lib. I; *Phys.* lib. VIII. — [4]) Ausführlich bei Hurter, *Theol. dogmaticae compendium* (ed. 5. Innsbruck 1885) II.207 ff. — [5]) So erklärt der hl. Athanasius in seiner Schrift *Contra gentes:* „Nec enim, quia unus est creator, idcirco unus mundus est; poterat enim Deus et alios mundos facere." — [6]) Vgl. Hurter l. c. III,611 f. — [7]) So lässt sich Flammarion vernehmen: „Le temps s'écoule dans l'éternité. Mais l'éternité demeure et le temps ressuscite." *La fin du monde* 10. éd. Paris 1894. p. 400.

Die Zukunft wird darüber entscheiden, ob die christliche Offenbarung oder der Pantheismus Recht behält.

2. Gibt es einen unendlichen Raum?

5. Wenn man im gewöhnlichen Leben von Raum spricht, will man nur damit ausdrücken, dass innerhalb eines mehr oder weniger dehnbaren Behältnisses eine gewisse Anzahl anderer Körper existiren kann, z. B. innerhalb des Wassers, noch mehr innerhalb der Luft, noch mehr innerhalb des Aethers. Mit diesem Raume, welcher blos darin besteht, dass dichtere Körper einen minder dichten verdrängen und dessen Stelle einnehmen, haben wir uns nicht weiter zu befassen. Vielmehr interessirt uns nur jener Raum, welcher als die innere Ursache der körperlichen Ausdehnung gilt. Die Philosophen scheiden sich bei dieser Frage in zwei Hauptlager[1]). Die einen, so namentlich Kant, betrachten den Raum als eine leere Abstraction unseres Geistes, ohne dass derselben in Wirklichkeit etwas entspricht. Die Anderen hingegen anerkennen, dass dem Raume etwas Wirkliches zu grunde liegt, das von unserer Erkenntniss unabhängig ist. Nur können sich diese Letzteren nicht darüber einigen, ob der Raum die Körper einschliesst, wie eine Büchse die Conserven, oder ob er dieselben durchströmt, wie die Seele den Leib; ob es Körper geben könne ohne Raum und Raum ohne Körper, oder ob beide unzertrennlich zusammengehören; ob man den Raum als Substanz oder als Accidens zu fassen habe usw. Uns kommt die Erklärung von Leibniz am natürlichsten vor, dass der Raum aus dem Nebeneinander der Dinge resultire, gleichwie 4 aus 2×2. Nach dieser Ansicht lässt sich kein Körper ohne Raum und kein Raum ohne Körper denken. Wir suchen den Raum in den Körpern und nicht die Körper im Raume. In ähnlicher Weise äusserten sich schon einige Platoniker und neuerdings der spanische Philosoph Balmes.

Wir glaubten dies vorausschicken zu sollen, da der Raumbegriff mit unserem Problem innig zusammenhängt; denn je nach der Auffassung dieses Begriffes wird man die Frage nach der Existenz einer actuell unendlich ausgedehnten Anzahl von Atomen bejahen oder verneinen. Wir können nun den Raum, oder richtiger ausgedrückt: die räumlichen Dinge, betrachten nach oben in ihrer Grösse und nach unten in ihrer Kleinheit. Beginnen wir mit dem Letzteren.

---

[1]) Die geschichtlichen Wandlungen des Raumbegriffes schildert Pesch a. a. O. I, 684 ff.

a) Das unendlich Kleine.

6. Schon vor der Erfindung des Mikroskopes dachte man darüber nach, ob die Theilchen, welche erfahrungsgemäss bei chemischen Processen entstehen, sich noch weiter theilen liessen oder nicht. Eine beliebige mathematische Theilbarkeit wurde allgemein anerkannt. Um so heftiger stritt man sich um die physische Theilbarkeit und deren Grenzen. Das Mikroskop [1]) hat die Ansicht derer glänzend bestätigt, welche auf speculativem Wege erkannt hatten, dass die mit blosem Auge sichtbaren kleinsten Theilchen noch lange nicht die untere Grenze bilden.

„Ehemals nahmen unsere Väter die Milbe als den Typus des unendlich Kleinen und als die untere Grenze des animalischen Lebens an. Jetzt hingegen vermögen wir lange und interessante Reisen zu unternehmen in einem einzigen Kubikmillimeter." [2])

Sogar in unserem eigenen Körper spielen sich Vorgänge ab, welche selbst die kühnste Phantasie nicht hätte ersinnen können.

„In einem Kubikcentimeter Blut eines kräftigen Mannes finden sich nahezu 5 000 000 rothe und 14 000 farblose Blutkörperchen. Die Blutkörperchen nehmen Stoff auf und geben solchen ab in einem wahren Ernährungsvorgange; es fehlt nicht die Fähigkeit der Fortpflanzung und Vermehrung." [3])

Nun erwäge man, dass diese Thierchen zum mindesten aus einer Zelle bestehen, letztere aus Molekülen und diese wieder aus Atomen! Auch unsere Sinne, besonders das Auge [4]) und der Geruch [5]),

---

[1]) Ueber dessen Entwicklung vgl. das reich illustrirte Werk von Heinr. Samter, Das Reich der Erfindungen. 2. Aufl. Berlin. 1898. S. 899 ff. — [2]) So Flammarion in seiner berühmt gewordenen Schrift: *La pluralité des mondes habités* (36. éd. Paris). S. 146 ff. Hier schildert er eine solche Reise: „J'ai été ébloui moi-même, en plaçant une petite goutte d'eau sur un morceau de cristal oblique au foyer d'un microscope solaire, qui donnait à cette gouttelette un diamètre apparent de quatre mètres, de voir apparaître soudain une population d'animalcules de toutes grandeurs, population si compacte parfois que dans toute cette étendue de quatre mètres il eût été impossible de placer la pointe d'une aiguille sur un seul endroit inoccupé! Ces éphémères naissent pour quelques minutes; nos heures leur seraient des siècles. L'infiniment petit de leur volume a ses éléments corrélatifs dans l'infiniment petit de leurs fonctions vitales." — [3]) Joh. Ranke, Der Mensch. 2. Aufl. Leipzig. 1894. I, 237. [4]) „L'analyse spectrale de la lumière décèle la présence d'un millionième de milligramme de sodium dans une flamme . . . Il faut 1200–2500 ondes de lumière pour remplir un millimètre." So Flammarion in seiner *Uranie*. p. 358. — [5]) L'odorat perçoit $\frac{1}{64000000}$ de milligramme de mercaptan dans l'air respiré." p. 359.

vermögen noch Theilchen wahrzunehmen, die weit jenseits der Grenze menschlicher Theilkunst liegen [1]). Ja

„Der Polierschiefer von Bilin in Böhmen besteht aus einer Anhäufung von Panzern der *Gallionella distans,* einer zierlichen Diatomee. In einem einzigen Kubikzoll jenes Schiefers schätzt Ehrenberg 41 000 Millionen Gallionellenpanzer.“ [2])

Und wie erst, wenn wir unser Augenmerk auf die Atome selber richten! „Man hat berechnet, dass sich in einem Nadelkopfe nicht weniger als achttausend × Milliarde × Milliarde Atome finden“ [3]), also ein 8 mit 21 Nullen! Doch wie sollen wir uns diese unsagbar kleinen Atome vorstellen, in träger Ruhe oder in steter Bewegung? Sollen wir uns ferner Zwischenräumchen denken zwischen den einzelnen Atomen, oder sollen wir diese als eine fest geschlossene Masse betrachten?

„Die Dichtigkeit, welche z. B. eine Kanonenkugel zu besitzen scheint, ist eine blose Illusion. Für den Geist, der den inneren Bau analysirt, bedeutet sie nichts anderes als einen Schwarm von Mücken. Sie setzt sich zusammen aus unsichtbaren Molekülen, die sich nicht berühren, und diese wieder aus Atomen, welche sich gleichfalls nicht berühren.“ [4])

Einzelne Forscher versuchen noch weiter vorzudringen. Sie setzen die Moleküle in Vergleich mit den kreisenden Sternen, die Atome mit den nimmerruhenden Satelliten; sie betrachten jedes Molekül, ja jedes Atom als eine kleine Welt für sich [5]).

Doch man mag die Ausdehnung dieser Atome noch so winzig annehmen, sie sind und bleiben endlich. Darum entsteht die Kapitalfrage: Ist die Materie in actuell unendlich kleine Theilchen gespalten, oder aber bilden diese Atome die untere Grenze des Getheiltseins und

---

[1]) „On est arrivé à diviser un millimètre sur une lame de verre en mille parties égales.“ Ebend. 358. — [2]) Böhner a. a. O. I, 464. Man sehe auch die Abbildungen S. 294 u. 463. — [3]) *Uranie* p. 324. — [4]) Ebend. p. 111. — [5]) „La terre fait partie intégrante de la voie lactée. Hé bien, un corps, quel qu'il soit, n'est qu'un amas de constellations moléculaires diversement groupés. Notre oeil n'est pas fait pour apercevoir dans tous leurs détails ces étoiles et ces systèmes infiniment petits . . . Toujours est-il clair que si vous pouviez construire un microscope d'une puissance considérable, vous arriveriez à dédoubler les étoiles moléculaires . . . Vous verrez alors ce qui vous paraît être un amas confus se ranger avec une symetrie admirable . . . Et merveilleux spectacle! tous ces petits astres moléculaires tourneraient avec une rapidité vertigineuse comme les gros astres du ciel. Puis, en augmentant encore la puissance de votre instrument, vous finiriez par voir tout autour de chacun de ces astres principaux d'autres petites étoiles, des satellites comme notre lune opérant majestueusement leur rotation.“ So H. de Parville in seiner geistreichen Satyre: *Un habitant de la planète Mars.* Paris. p. 61 sqq.

der Theilbarkeit? Je länger wir uns diese Kapitalfrage überlegen, desto schwieriger will sie uns erscheinen. Niemals und unter keiner Bedingung wird der Mensch Gewissheit erlangen über die innere Beschaffenheit der Atome. Nur so viel vermögen wir zu erkennen, dass sich kein einziger directer Grund gegen das actuell unendliche Getheiltsein der Materie anführen lässt[1]).

7. Die Gegner pflegen sich für's erste auf die metaphysische Unmöglichkeit einer Reihe von actuell unendlich kleinen Theilchen zu berufen. Allein diese Berufung ist hinfällig, da sich jene Unmöglichkeit nicht darthun lässt. Sie führen darum physikalische Gründe in's Feld:

„Einen Körper müssen wir uns mit irgend einer Figur behaftet denken. Nun aber entbehrt das angenommene unendlich Kleine der Figur. Also kann es auch nicht als Körper gelten."

Allein dieses ganze Argument beruht auf einer *petitio principii*. Denn die Figur setzt begrenzte Naturdinge bereits voraus, kann also nicht als Beweis für die Begrenztheit der Naturdinge angezogen werden. Was das actuell unendlich Kleine betrifft, so hat es überhaupt keine Figur und braucht auch keine zu haben.

„Aber" — so hält man drittens entgegen — „es wäre doch bizarr, dass z. B. ein Stein aus einer Reihe von actuell unendlich kleinen Atomen bestehen sollte."

Um's Wort wollen wir uns nicht streiten.

„Aber" — so fährt man fort — „wenn man einen doppelt so grossen Stein neben den ersten hält, ergibt sich das widersinnige Resultat, dass der erste Stein aus unendlich vielen, der zweite aus $2 \times$ unendlich vielen Atomen sich zusammensetzte."

Wir antworten: Es gibt nicht nur eine, sondern zahlreiche Atomreihen, von welchen jede einzelne actuell unendlich viele Einheiten enthält. Der zweite Stein enthält eben mehr von diesen Atomreihen wie der erste.

„Indes" — so befürchtet man viertens — „wenn es actuell unendlich kleine Atome gäbe, so liesse sich der Weg in's Endliche nicht mehr zurückfinden. Denn wer vermag anzugeben, wie viele actuell unendlich kleine Theilchen erforderlich wären, um ein endliches Compositum herzustellen, das sich mit menschlichen Werkzeugen fassen oder wenigstens mit menschlichen Sinnen wahrnehmen liesse?"

---

[1]) Liberatore behauptet zwar (l. c. I, 349): „Quaelibet natura corporea habet certos limites, quos transilire non valet, quin physice destruatur", bleibt jedoch den Beweis schuldig.

Unnöthige Besorgniss! Es bedarf eben actuell unendlich vieler derartiger Theilchen, um ein solches Compositum herzustellen.

„Doch" — so beharrt man fünftens — „damit wird ja aller Physik der Boden unter den Füssen weggezogen. Sie weiss nicht, was sie mit diesen actuell unendlich kleinen Atomen anfangen solle; sie bedarf der endlich kleinen Theilchen, der Elemente."

Diese Elemente bleiben dem Physiker unbenommen. Gerade so, wie der Astronom eine passende Einheit als Maasstab wählt, z. B. den Erdbahnradius, so kann auch der Physiker eine beliebige Einheit annehmen. Ob diese Einheit noch weiter theilbar ist oder nicht, braucht ihn nicht zu kümmern.

„Aber" — so heisst es sechstens — „die heutige Chemie bringt tausendfache Beweise dafür bei, dass die physische Teilbarkeit der Körper im wirklichen Naturverlaufe überall auf feste Grenzen stösst." [1])

Dies räumen wir vollständig ein. Nur möchten wir daran erinnern, dass wir gar nicht behauptet haben, der Mensch vermöge diese actuell unendlich kleinen Theilchen mit einem seiner Sinne wahrzunehmen oder gar mit einem Instrumente zu fassen. Denn wie weit auch die Feinheit unserer Theilmaschinen geht und in Zukunft gehen mag, sie bleibt immer eine endliche. Unsere Ansicht geht vielmehr blos dahin, dass der Stoff auf eine für uns unwahrnehmbare, ja unbegreifliche Weise aus actuell unendlich kleinen Theilchen besteht. Ob diese Ansicht das Richtige trifft oder nicht, darüber kann nur die Metaphysik entscheiden, aber niemals die Chemie.

Einen siebenten Vorstoss wider das actuell unendlich Kleine unternimmt man mit der Aufstellung, dass hierdurch alle philosophische Speculation über das Wesen der Körper vereitelt werde. Denn „wer will und wer kann über etwas actuell unendlich Kleines speculiren?"

Allein der Speculation bleibt es nach wie vor freigestellt, über das innere Wesen der Körper nachzugrübeln. Die Schwierigkeiten bleiben dieselben, ob man ein endlich oder ein unendlich kleines Atom als Ausgangspunkt der Betrachtung wählt. Im einen wie im anderen Falle lässt sich erörtern, ob das Uratom im peripatetisch-scholastischen Sinne aus Materie und Form sich zusammensetze, oder ob es eine rein dynamistische Erklärung vertrage, oder ob es eine ausschliesslich mechanistische Auffassung verlange.

„Für ein actuell unendlich Kleines" — so ruft man achtens — „lässt sich überhaupt nicht der mindeste Beweis erbringen; es beruht auf einer ganz willkürlichen Annahme."

---

[1]) Pesch a. a. O. I, 165.

8. Wir geben zu, dass sich kein zwingender Beweis auf directem Wege führen lässt. Desto mehr vertrauen wir auf den indirecten Beweis, welcher in der Entkräftung der gegnerischen Gründe besteht. Uebrigens lässt sich auf directem Wege wenigstens ein Wahrscheinlichkeitsbeweis herstellen. Schon ein schwaches Mikroskop zeigt uns nämlich, dass das, was wir mit unserem Auge als Punkte wahrnehmen, in Wirklichkeit aus einer Menge von Theilchen besteht. Verstärken wir das Mikroskop, so vermögen wir auch diese neuen Theilchen wieder zu zerlegen. So können wir, wenn nicht mit dem Mikroskop, so doch in Gedanken fortschreiten bis wir auf irgend eine Grenze stossen. Nun aber vermag uns niemand eine solche Grenze anzugeben. Also können wir — wenigstens in Gedanken — fortschreiten bis zum actuell unendlich Kleinen. Man sage nicht: „Es gibt irgendwo eine bestimmte untere Grenze, nur vermögen wir sie nicht anzugeben“; denn wer oder was bürgt uns dafür, dass irgendwo in nebelhafter Kleinheit eine derartige untere Grenze existirt? Man möge uns angeben, wo diese vermeintliche Grenze sich findet; oder wenn man dies nicht kann, möge man uns wenigstens einen stichhaltigen Grund anführen, warum man eine untere Grenze so hartnäckig verlangt. Dann, aber nicht eher, werden wir das actuell unendlich Kleine preisgeben.

(Schluss folgt.)

Neue Untersuchung über die platonischen Ideen.

Von Dr. E. Rolfes in Satzvey.

(Fortsetzung.)

13. Wenn wir also fragen, welchen Charakter die Ideen vom Gesichtspunkte ihrer Ableitung aus verlangen, ob sie zu subsistiren beanspruchen oder nicht, so ist zunächst zu sagen, dass aus der Natur des Wissens ihre Subsistenz wohl schwerlich hergeleitet werden kann. Es ist ja richtig: die Wahrheit und der Inhalt des Denkens ist, wie wir erörtert haben, von dem Dasein der Dinge und unserem Denken selbst unabhängig; der Denkinhalt muss auch etwas Reales und Objectives sein, wenn unser Denken irgend welchen Werth beanspruchen und nicht zum leeren Spiel herabsinken soll; aber daraus folgt doch nur, dass er an irgend eine Wirklichkeit, und zwar an eine Wirklichkeit mit dem Charakter der Nothwendigkeit und Wandellosigkeit, geknüpft sein und auf dieselbe sich gründen muss, dagegen folgt mit nichten, dass man an Stelle der sichtbaren Dinge, die in ihrer Concretheit kein Object des Denkens sein können, andere unsichtbare zu setzen hat. Wir haben schon in der Einleitung angedeutet, dass dieselben zu der ihnen angesonnenen Leistung aus dem Grunde unvermögend sein würden, weil sie immer etwas Individuelles an sich hätten, was mit dem allgemeinen Begriff nichts zu thun hat. Fügen wir hinzu, einmal, dass manche Begriffe relativ sind, z. B. der der Grösse, der Kleinheit, des Theils, des Ganzen, also nur mit Bezug auf ein anderes gedacht werden und mithin auch nicht unabhängig für sich da sein können — und doch wurde im „Gastmahl", wie wir hörten, das Moment der Relation, des *πρός τι*, von den Ideen ausgeschlossen —; nehmen wir sodann zweitens hinzu, dass der ideale Inhalt unseres Denkens wenigstens eben so sehr in den Principien als in den Begriffen besteht, d. h. in zusammengesetzten Erkenntnissen wie z. B. der der arithmetischen Sätze ebensowohl als in ein-

fachen. Es müssten also folgerichtig auch für diese entsprechende Existenzen bestehen, was ein ganz unfassbarer Gedanke wäre. Denn die Relation, das gegenseitige Verhalten verschiedener Dinge, ist das gerade Gegentheil des Bestehens, des in sich selbst ruhenden Seins. Halten wir also diese Erwägungen zusammen, so kann es uns nicht wahrscheinlich vorkommen, dass es gerade die Bedeutung der Ideen für die Erkenntniss gewesen sein sollte, die unsern Philosophen veranlasst hätte, ihre Subsistenz zu behaupten, und diese Auffassung erhält noch dadurch eine besondere Bestätigung, dass wir im Verlauf unserer Untersuchung den Plato vielmehr jenen anderen, einzig richtigen Weg einschlagen sehen werden, auf dem der ideale oder gedankliche Gehalt der Dinge seine Erklärung findet, indem er ihre Wahrheit oder Intelligibilität von Gott wie von einer geistigen Sonne, in deren Lichte alle Dinge hell und geistig sichtbar werden, ableitet.

Noch weniger als in ihrer Eigenschaft als Denkobject möchten die Ideen als urbildliche Gedanken wirkliches Dasein fordern. Denn so verstanden sind sie unmittelbar an den Geist des nach Ideen Thätigen und Schaffenden gebunden. Es müsste denn sein, dass Plato zufolge der höchste Schaffende, Gott, so leer und geistesarm wäre, dass er sich nach aussen um eine Anleihe an praktischen Gedanken umsehen musste.

14. Wenn es nun für diese beiden Ableitungen so ziemlich einleuchtet, dass sie auf kein wirkliches, für sich zu denkendes Dasein des Idealen hinführen, so lässt sich dagegen nicht leugnen, dass für die noch übrige Weise der Ableitung das Gegentheil zutrifft. Als zeugende Ursache des wirklichen Daseins, wie wir das Ideale kennen gelernt haben, als das beharrliche Sein, an dem das Entstehende und Vergehende, um zu werden, Antheil hat, können wir dasselbe nur als ein Wirkliches denken; denn nur aus solchem geht Wirkliches hervor. Hier also scheint sich thatsächlich eine ernste Schwierigkeit zu erheben. Eine Mehrheit von Principien des Seienden scheint unvermeidlich, wenn dasselbe von den Ideen erzeugt wird. Für den Fall freilich, dass die ganze Wirklichkeit dieser Art des Idealen in Gott verlegt werden könnte, schlichtete sich die Schwierigkeit. Wir würden dann zu Gott als der einzigen Quelle alles Seins und aller Vollkommenheit gelangen, wie er auch im allgemeinen Bewusstsein dasteht, und mit dieser Vorstellung würde die andere, schon berührte, von Gott als dem Grunde des intelligibeln Seins der Dinge auf das

beste übereinstimmen. Wir können nun auch als bekannt voraussetzen, dass unser Philosoph thatsächlich die Gottheit als die Quelle alles Guten in den Dingen bezeichnet, insofern sie selbst, wie er sich ausdrückt, die Idee des Guten ist; auch nennt er sie gleichzeitig den Grund aller Wirklichkeit der Dinge, all' ihres Seins und Wesens — es ist dieselbe schon andeutungsweise erwähnte Stelle in der „Republik", wo er von Gott unter dem Bilde der geistigen Sonne spricht[1]). Aber so sehr sich an derartige Erklärungen des Philosophen die Hoffnung knüpft, in der Auslegung der Ideen zu einem das Denken befriedigenden Ergebnisse zu gelangen, so bleibt doch die Schwierigkeit, wie die Vielheit der Ideen und so manches andere, was Plato ihnen beilegt, wie z. B. ihre Bewegung, mit der Einheit und Einfachheit des göttlichen Wesens zu vereinbaren ist. Auf diesen Punkt also werden wir im weiteren Fortschritt unserer Untersuchung besonders acht haben müssen. Ausserdem wird, um das noch eigens hervorzuheben, auf grund der gefundenen Ableitung der Ideen festzuhalten sein, dass nur eine solche Beschaffenheit der Ideen, welche allen drei Weisen der Ableitung zugleich entspricht, als die von Plato gemeinte gelten kann. Er unterscheidet ja keine verschiedenen Arten oder Klassen von Ideen nach den verschiedenen Wegen, auf denen er sie findet, sondern überall erscheinen sie als dieselben, wenn sie auch bald von dieser, bald von jener Seite je nach dem Zusammenhang der Untersuchung in Betracht genommen werden. Von diesem Gesichtspunkte aus würden wir also z. B. die Ideen nicht leicht als Urbilder, die dem schaffenden Demiurgen wie ein Anderes und Fremdes gegenüberstehen, gelten lassen können. Denn so hörten sie auf, hervorbringende Ursachen des Seins zu sein.

Uebrigens dürfen, wie schon angedeutet, die bezeichneten Gesichtspunkte nicht dazu verleiten, die platonischen Darlegungen einseitig zu betrachten und die unbefangene Würdigung des Thatbestandes vermissen zu lassen. Die Texte müssen, wie sie vorliegen, in jeder Beziehung zu ihrem Rechte kommen, wenn wir der wirklichen Meinung ihres Autors sicher werden wollen.

Wir wenden uns also nunmehr zur Erörterung der platonischen Stellen, die unmittelbar für die Subsistenz der Ideen in Betracht kommen, und nehmen so die eigentliche Entscheidung der Frage, deren Lösung wir suchen, in die Hand.

---

[1]) 6. Buch, 508 f.

III.

15. Die Schriften Plato's, in welchen sich Stellen der bezeichneten Art finden, sind besonders, nach der Reihenfolge ihrer muthmaaslichen Abfassung genannt: *Phädrus, Sophista, Parmenides, Symposion, Respublica* und *Timaeus* Den Inhalt der betreffenden Stellen bilden folgende Gedanken: im *Phädrus:* die Seelen der Menschen haben im vorleiblichen Leben die Ideen geschaut, darum sind sie auch der Wissenschaft fähig, — im *Sophista:* Die Ideen bewegen sich; das Erkenntnissobject ist also bewegt, wie es in anderem Sinne auch wieder unbewegt ist, — im *Parmenides:* der Unterschied zwischen dem reinen Begriff und dem daran Theilhabenden ist wohl festzuhalten; es gibt Begriffe von allem, auch dem Geringsten; die Begriffe gelten nicht blos als Gedanken von etwas, sondern besitzen auch für sich Realität, — im *Symposion:* aus dem vielen und wandelbaren Schönen folgt das Dasein eines unwandelbaren Schönen, — in der *Respublica,* im 5. Buche: gegenüber dem, was ebensowohl schön und gerecht, als das Gegentheil davon ist, muss ein rein und wesenhaft Schönes und Gerechtes behauptet werden; im 6. Buche: die Idee des Guten ist mit einer Sonne zu vergleichen, die das Auge des Geistes erleuchtet und ihm Sehkraft verleiht, die in gleicher Weise die Dinge hell macht, dass sie für jenes Auge sichtbar werden, und die weiterhin die Quelle alles Lebens und alles Guten in den Geschöpfen ist; im 10. Buche: der Ideen Werkmeister ist Gott, ähnlich wie der Künstler ein einzelnes Werk herstellt, das unter die Idee oder den Begriff fällt, — im *Timaeus:* die Welt ist das Abbild eines einigen Urbildes, das von Gott erschaffen ist, und nach dem sie selbst gestaltet ist, eines lebendigen Wesens, in welchem alle einzelnen Lebewesen und alle Gattungen derselben enthalten sind.

Von diesen Stellen behandeln die drei ersten und die aus dem 6. und 10. Buche der „Republik" die Ideen unter dem Gesichtspunkte ihrer ersten Ableitung, also als allgemeine Begriffe; — der Abschnitt aus dem *Timaeus* nimmt sie nach ihrer zweiten Ableitung, als Urbilder, in Betracht; — das „Gastmahl" endlich und das 5. Buch der „Republik" behandeln sie als Seinsprincipien, nach ihrer dritten Ableitung. Nach dieser Reihenfolge also wollen wir die Texte vornehmen und prüfen, wie sich der Charakter der Ideen auf grund derselben bestimmt.

16. Wir beginnen demnach mit dem *Phaedrus.* Dort wird in mythenhafter Schilderung und sehr kühnen Bildern ausgeführt, wie der

mächtige Eindruck, welchen die Schönheit auf uns macht, in der Erinnerung der Seele an ihr vorleibliches Dasein seine Erklärung finde[1]). Die Seele hat ursprünglich frei vom Körper im Gefolge des Zeus und aller Götter die Ideen geschaut, deren Feld jenseits der äussersten Himmelssphäre gelegen ist. Die farb-, gestalt- und stofflose Wesenheit, die allein mit dem Verstande geschaut wird, hat sich dort ihr dargeboten. Am Anblicke der wesenhaften Gerechtigkeit, Besonnenheit und Wissenschaft hat sie mit den Göttern sich gelabt und genährt. Sie ist aber in der Betrachtung gestört und von ihr abgezogen worden durch den Zug des sinnlichen Triebes in ihr und zur Tiefe sinkend ward sie in einen irdischen, menschlichen Körper eingepflanzt. Nur darum ist nämlich der Mensch allein unter allen beseelten Wesen der Erkenntniss der Wahrheit fähig, weil er des Begriffes (εἶδος) mächtig ist, welcher von vielen sinnlichen Wahrnehmungen ausgeht und ihren gemeinsamen Inhalt in einer intellectuellen Vorstellung zusammenfasst[2]). Das ist aber nichts anderes als die Erinnerung an jene Dinge, welche einst die Seele schaute, als sie mit einem Gotte umherwandelte, das was wir jetzt für Wirklichkeit halten, verachtete und zum wahrhaft Seienden sich aufschwang. Es ist nun im allgemeinen nicht leicht, aus den irdischen Dingen zur Erinnerung an die jenseitigen geführt zu werden; denn jene sind nur schwache Abbilder von diesen. Eine Ausnahme aber macht die Schönheit. Sie, die uns im hellsten Glanze erschien, nehmen wir hier mit dem hellsten und schärfsten unserer Sinne, den Augen, wahr. Wenn darum ein schönes Gesicht oder eine schöne Gestalt uns begegnet, so werden wir dadurch rasch zur sehnsuchtsvollen Erinnerung an die jenseitige wahre Schönheit gebracht, besonders wenn wir erst vor kurzem drüben ihres glückseligen Anblicks genossen und im Erdenwandel uns vor Befleckung gehütet haben.

Hier wird also von einem Ort der Ideen gesprochen, zu dem sich hinbegeben muss, wer sie schauen will; es wird gesagt, dass die Götter und die Seelen sich an ihrem Anblicke laben; es werden endlich eine Anzahl der Ideen mit besonderen Namen genannt. Das alles lässt sich so an, als ob die Ideen für sich da wären, eine wirkliche Vielheit bildeten und das höchste Wesen, nicht anders als die Seelen, wie ein anderes sich gegenüber hätten. Indessen erkennt

[1]) Von Kap. 25 bis 31. — [2]) *Δεῖ γὰρ ἄνθρωπον ξυνιέναι κατ' εἶδος λεγόμενον, ἐκ πολλῶν ἰὸν αἰσθήσεων εἰς ἓν λογισμῷ ξυναιρούμενον. τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἃ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ.* 249 *B* sq.

die Platoerklärung ziemlich allgemein an, dass die hier angewandte bildliche Darstellung die wörtliche Auffassung verbietet, und wenn demnach die allegorische Auffassung hier am Platze ist, so können wir dieselbe ganz wohl in einer Weise anwenden, dass jeder bedenkliche Schein verschwindet, und vielmehr die Inexistenz der Ideen in Gott in dieser Stelle eine gewisse Stütze erhält.

Denn was zunächst das Bedenken mit den zur Schau der Ideen ausziehenden Göttern betrifft, so ist zu beachten, dass dieselben im Sinne Plato's wohl nicht das höchste Wesen darstellen. Sagt doch unser Philosoph von ihnen allen, Zeus nicht ausgenommen, dass sie nach der Rückfahrt von jenem Gastmahle im Reich der Ideen die Rosse ihres Wagens, d. h. den eifernden und den begehrlichen Theil ihrer Seele, daheim an der Krippe mit Ambrosia und Nektar versorgen[1]); dem höchsten Wesen wird er aber doch keine begehrliche sinnliche Seele wie den Menschenseelen zugeschrieben haben. Die Vielheit der Ideen sodann, wenigstens wie dieselben hier angeführt werden, schliesst nicht aus, dass sie im Grunde eins sind. Denn wie sollte das bei der Wahrheit, der Wissenschaft, der Schönheit, der Gerechtigkeit irgend Anstand leiden? Endlich, der überhimmlische Ort der Ideen (*ὑπερουράνιος τόπος*)[2]), zu welchem die Gespanne emporfahren, ist durch die hohe, erhabene Natur der Ideen in naheliegender Weise erklärt: die örtliche Höhe ist Bild der geistigen Erhabenheit und Weltabgeschiedenheit. Ja, in dieser Bezeichnung, überhimmlischer oder überweltlicher Ort, scheint uns ein Hinweis zu liegen, dass wir die Ideen wirklich in Gott und seiner Wesenheit als ihrem eigentlichen Sitze zu suchen haben. Gott ist dem Plato ja die Idee des Guten, und gerade von dieser Idee heisst es bei ihm, dass sie nicht sowohl Wesenheit (*οὐσία*) ist, als vielmehr über die Wesenheit hinausragt (*ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ὑπερέχον*)[3]). Das Ueberwesentliche der Gutheit also scheint zum Correlat den überweltlichen Ort zu haben, und so dürfte schon einigermaassen auf Grund der Phädrusstelle die Vermuthung ausgesprochen werden, dass die Ideen mit Gott in engste Verbindung zu setzen sind, und dass der Anblick der Ideen, von dem der platonische Mythus redet, nichts anderes ist als der Anblick Gottes, dessen sich die Seelen vor ihrer Verweisung in's irdische Elend und in sterbliche Leiber erfreut haben[4]). —

17. Der Abschnitt im *Sophista*, der für unsern Gegenstand in Betracht kommt, hat folgenden Zusammenhang. Ein Fremder, der sich mit

[1]) 247 *E.* — [2]) 247 *C.* — [3]) *Republ.* VI. 509 *B.* — [4]) 248 *C.* sqq.

Theaetet unterredet, spricht gegen die Lehrmeinung derer — es sind nach den Auslegern die Megariker gemeint —, nach denen das wahrhaft Seiende, die Ideen, anders als das Werdende, die sichtbaren Dinge, bewegungslos, oder wie es im Text heisst, ohne Antheil an dem Vermögen, zu wirken und zu leiden, sind. So erfolgt die nachstehende Erörterung.

„Der Fremde. Wie, beim Zeus, sollen wir uns so leicht überreden lassen, dass Bewegung, Leben, Seele und Verstand dem vollkommen Seienden (τῷ παντελῶς ὄντι) wirklich nicht beiwohne, und dass es weder lebe noch verständig sei, sondern des Erhabenen und Heiligen, der Vernunft, entbehrend, unbeweglich still stehe? — Theaetet. Eine arge Behauptung, lieber Gastfreund, liessen wir da gelten. — Fremd. Oder sollen wir vielleicht sagen, dass es zwar Vernunft habe, aber kein Leben? — Theaet. Wie könnten wir das? — Fremd. Oder sollen wir zwar behaupten, dass ihm dieses beides einwohne, jedoch leugnen, dass es dasselbe in der Seele habe? — Theaet. Aber wie könnte es das denn sonst haben? — Fremd. Oder, dass es zwar Vernunft, Leben und Seele habe, aber, wenn auch belebt, durchaus unbewegt dastehe? — Theaet. Alles dieses scheint mir unvernünftig zu sein. — Fremd. Man muss demnach Bewegtes und Bewegung als Seiendes gelten lassen. — Theaet. Ohne Zweifel. — Fremd. Mithin, Theaetet, ergibt sich, dass man von nichts Unbeweglichem irgendwie vernünftige Erkenntniss (νοῦν) haben kann. — Theaet. Ich pflichte dir vollkommen bei.“ [1])

Was wir bei den Auslegern, auch bei Stallbaum, zur Erklärung dieses Textes gefunden haben, ist uns nicht ganz verständlich gewesen.[2]) Unsere Auffassung ist folgende: In dem Texte wird den Ideen — denn diese sind das eigentliche Object des νοῦς, der intellectuellen Erkenntniss — Vernunft und Leben und eben darum auch Bewegung zugeschrieben. Die Bewegung nun ist hier nach einem auch sonst bei Plato vorkommenden Sprachgebrauch nicht krasse Veränderung, sondern einfach Thätigkeit. So beweist unser Philosoph z. B. in der bekannten Stelle im 24. Kapitel des *Phaedrus* das Dasein Gottes damit, dass alle Bewegung in der Welt von einem sich selbst von Natur aus stets Bewegenden herkommen muss. Unter dieser Selbstbewegung des Urwesens versteht er nichts anderes, als dass Gott sich selbst erkennt und liebt.[3]) Aus dieser Bedeutung des Wortes Bewegung wird es verständlich, wie Plato an unsrer Stelle ohne weiteres aus dem Dasein von Leben und Erkenntniss die Bewegung abnimmt. Man sieht, dass für ihn jedes Leben, auch das

[1]) 248 *E* — 249 *B*. — [2]) Zeller, Ph. d. G. II. I. 697 f. U. 3 spricht von einer unleugbar verfehlten Beweisführung in dieser Stelle — wohl aus Misverständniss. — [3]) Vgl. Thomas v. Aq. *cont. gent.* I. 13.

der höchsten Wesen, der Ideen, aus dem Grunde mit Bewegung verknüpft ist, weil dieser Begriff auch die Aeusserungen des Geisteslebens umfasst. Wenn aber dem so ist, so steht nichts im Wege, die Ideen an dieser Stelle für göttliche Gedanken zu nehmen, deren Abdruck und Ausdruck die sichtbaren Dinge sind. Sie hiessen dann lebend und bewegt, insofern Gott, der nach menschlicher Vorstellung ihr Subject ist, diese Eigenschaften besitzt. Für diese Auffassung spricht auch die besondere Schwierigkeit, die sich aus dieser Stelle ergeben würde, wenn man die einzelnen Ideen für eben so viele Substanzen nehme. Man müsste dann nicht blos annehmen, dass Plato alle, auch die allereinfachsten Verstandesbegriffe, wie z. B. den des *ταὐτόν*, *θάτερον*, *περιττόν* u. s. f., mit Leben und Geist ausgestattet, sondern auch in jeden von ihnen zugleich den Inhalt aller andern gelegt hätte. Denn haben sie Geist, so sind sie des Wissens fähig, das vollkommene Wissen aber schliesst alle Begriffe ein.[1])

Aus dieser Auslegung ergibt sich auch, was wir im Vorbeigehen bemerken, dass man mit Unrecht aus der Unveränderlichkeit, die sonst den Ideen zugeschrieben wird, geschlossen hat, der platonische Gott könne nicht die Idee des Guten sein, da er als beseeltes oder lebendiges Wesen sich selbst bewege.[2]) So wenig Gott, auch nach Plato, sich im eigentlichen Sinne bewegt, so wenig ist nach Ausweis unserer Stelle von den Ideen jene Bewegung, die geistiges Leben bedeutet, ausgeschlossen. —

18. Aus der folgenden einschlägigen Schrift Plato's, dem *Parmenides,* müssen wir des richtigen Verständnisses wegen etwas längere Auszüge bringen.

In den ersten Kapiteln dieses Dialogs lässt Plato den Sokrates in sehr jugendlichem Alter mit dem greisen Parmenides und dessen jüngerem Anhänger Zeno sich unterreden. Zeno hatte im Sinne der All-eins-lehre ausgeführt, es könne keine Vielheit von Dingen geben. Als Seiendes nämlich und in diesem Begriffe Uebereinkommendes müssten sie ähnlich, als Vieles unähnlich sein, was Beides zugleich unmöglich sei. Dem begegnet Sokrates mit der Unterscheidung der Aehnlichkeit und der ähnlichen Dinge. Die Aehnlichkeit an sich könne freilich nichts von Unähnlichkeit an sich haben, wohl aber könnten Dinge, die in einer Beziehung unter sich ähnlich seien, in einer andern unähnlich sein, indem sie an Aehnlichkeit und Unähnlichkeit blos einen Antheil hätten. So sei auch er, der Redende, Einer im Gegensatze zu der Vielheit der Mit-

[1]) Nach Kühn, *Dialectica Platonis,* Diss. inaug. Berol. 1843. S. 47. —
[2]) Vgl. Schurmann, *De Deo Platonis.* Diss. inaug. Monast. 1845. S. 9 f.

unterredner, aber Vieles nach den verschiedenen Theilen seines Körpers. Dagegen könnten das Eine und das Viele an sich oder die Begriffe der Einheit und der Vielheit niemals mit einander verbunden oder verflochten sein. Darauf nimmt Parmenides das Wort und stellt die Frage an ihn, ob er wirklich die Scheidung, von der er gesprochen, behaupte: einerseits (*χωρὶς μέν*) in gewisse Begriffe an sich, andrerseits (*χωρὶς δέ*) in das an diesen Theilhabende, und ob ihm die Aehnlichkeit an sich abgesehen von der in den Dingen etwas zu sein scheine (*καὶ τί σοι δοκεῖ εἶναι αὐτὴ ὁμοιότης χωρὶς ἧς ἡμεῖς ὁμοιότητος ἔχομεν*).

„Freilich wohl", antwortet Sokrates. Und Parmenides darauf: „Glaubst Du dasselbe auch von dergleichen wie Gerechtigkeit, Schönheit, Gutheit, so dass Du einen Begriff oder eine Idee der Gerechtigkeit an sich (*δικαίου τι εἶδος αὐτὸ καθ' αὑτό*) und ebenso von dem andern Genannten annimmst? — Sokr. Ja freilich. — Parm. Wie aber, auch eine Idee des Menschen soll sein, getrennt von uns (*χωρὶς ἡμῶν*) und allen, die das was wir sind — eine wesenhafte Idee des Menschen (*αὐτό τι εἶδος ἀνθρώπου*), des Feuers oder auch des Wassers? — Sokr. Ich war oftmals im Zweifel darüber, ob man davon das gleiche sagen soll wie von den genannten Dingen, oder nicht. — Parm. Hast Du auch Zweifel über solche Dinge, die einen fast lächerlich anmuthen, wie Haare, Koth, Schmutz, oder sonstige ganz verächtliche und geringfügige Sachen, und weisst nicht, ob man auch von jedem unter diesen das Vorhandensein einer besonderen von den greifbaren Dingen selbst unterschiedenen Idee behaupten solle oder nicht? — Sokr. Keineswegs, sondern diese sind auch eben das, was wir sehen; eine Idee aber von ihnen zu behaupten, möchte doch gar zu seltsam sein. Allerdings hat mich auch wohl schon der Gedanke beunruhigt, es möchte bei allen dasselbe sein; bin ich aber auf diesen Punkt gerathen, dann hebe ich mich von dannen aus Furcht, in bodenlose Albernheit zu gerathen und darin zu vergehen, und bin ich dann wieder zu den Dingen gelangt, von denen es nach unsrer vorigen Behauptung Ideen gibt, so halte ich mich gern mit Nachsinnen bei ihnen auf. — Parm. Jene Besorgniss, mein Sokrates, kommt daher, dass Du noch so jung bist, und die Philosophie sich Deiner noch nicht in dem Maasse bemächtigt hat, wie sie es meines Erachtens noch thun wird, wenn Du einmal keines von jenen soeben angeführten Dingen geringschätzest. Nun aber nimmst Du Deines jugendlichen Alters wegen noch auf menschliche Meinungen zu viel Rücksicht." [1])

Nachdem das Gespräch hier angelangt, beginnt Parmenides allerlei Schwierigkeiten gegen die Ideen vorzubringen, welchen die Dialektik des jungen Sokrates nicht gewachsen ist. Eine dieser Schwierigkeiten ist folgende. Die Ideen werden damit begründet, dass es Eines geben muss, welches den vielen Dingen einer Art zugrunde liegt. Wenn nun dieses Eine wieder mit den vielen Dingen verglichen wird, so kommt ein Drittes zum Vorschein, worin wieder das Eine mit dem Vielen übereinkommt, und so fort in's unendliche. [2])

[1]) 130 *B*—*E*. — [2]) 132 *A* sq.

Darauf nun gibt Sokrates folgende Antwort: „Gib acht, Parmenides, dass nicht etwa jede von diesen Ideen ein Gedanke ist, dem nirgends anders zu sein zukommt, als in den Seelen (im Verstande). Denn so wäre jede nur eine, und es könnte ihr das eben Gesagte nicht mehr widerfahren.“ Darauf Parmenides: „Wie also, jeder von den Gedanken ist einer, aber ein Gedanke von Nichts?“ — Sokr. Das ist freilich unmöglich. — Parm. Also von etwas? — Sokr. Allerdings. — Parm. Von etwas, was ist oder nicht? — Sokr. Von etwas, was ist. — Parm. Nicht von einem Einen, welches jener Gedanke als an allen befindlich denkt, als eine bestimmte Wesensform (*μίαν τινὰ οὖσαν ἰδέαν*)? — Sokr. Ja wohl. — Parm. Wird dann nicht dieses als Eins Gedachte eine Idee sein, da es bei allen Dingen stets dasselbe ist? — Sokr. Das scheint wiederum nothwendig. — Parm. Wie nun aber, wenn Du behauptest, dass alles andere Sinnliche an den Ideen theil hat, musst Du da nicht annehmen, dass entweder jedes aus Gedanken besteht, und dass alles Sein denkt, oder dass es zwar ein Gedanke ist, aber ohne zu denken? — Sokr. Das hat freilich auch keinen Sinn. Indessen, Parmenides, scheint sich mir die Sache in dieser Weise zu verhalten: diese Ideen stehen als Urbilder (*παραδείγματα*) in der Natur da, die anderen Dinge aber sind ihnen ähnlich und Nachbildungen (*ὁμοιώματα*) von ihnen, und jene ihre Theilnahme an den Ideen besteht einfach darin, dass sie ihnen nachgebildet (*εἰκασθῆναι*) sind.“ [1])

Bei dieser Wendung des Gesprächs erinnert Parmenides daran, dass sich von neuem jene Schwierigkeit einstellen werde, wie früher, dass ein Drittes zum Vorschein käme, welches das dem Paradeigma und seinen Nachbildungen Gemeinsame darstellte. Und nachdem er dann noch weitere Schwierigkeiten genannt, die den jungen Sokrates in Verlegenheit bringen, erfolgt die Haupterörterung des Dialoges, vorgeblich bestimmt, das dialektische Verfahren an einem Beispiele zu zeigen, damit Sokrates den Weg zu jener unentbehrlichen Schulung des Denkens kennen lernt, die zur geschickten Lösung erhobener Einwürfe befähigt. Indem aber die angewandte Dialektik den Parmenides zuletzt zu solchen Ergebnissen führt, welche ernst genommen alle Wahrheit und alle Erkenntniss aufheben würden, so scheint sowohl er selbst damit anzudeuten, dass die von ihm befolgte Methode den wahren Forderungen der Wissenschaft widerspricht, wie auch die andere Vermuthung dem Leser nahe gelegt wird, dass seine Einwürfe gegen die Ideen, als nach jener Scheinmethode vorgebracht, thatsächlich keine wahren Schwierigkeiten bieten [2]).

19. Wenn man sich diese Beschaffenheit des Dialogs vorhält, so wird man einsehen, dass er nur bedingungsweise für die Ansichten Platos angerufen werden kann; denn Sokrates spricht in ihm als unausge-

[1]) 132 *B—D.* — [2]) Diese unsere Auffassung des *Parmenides* schliesst sich einigermaassen an diejenige von Apelt an, Untersuchungen über den Parmenides des Plato. Weimar. 1879. Die niedrige Werthung indessen, welche der Vf. dem Dialoge am Schlusse seiner Arbeit angedeihen lässt, hat nicht unseren Beifall.

bildeter Jüngling, und Parmenides redet nach Weise der Sophisten. Indessen wird sich auch so mit Beobachtung der nöthigen Umsicht einiges über die Meinung Plato's aus ihm ermitteln lassen.

Hierher gehört zuerst, dass die Ideen unserem Philosophen zufolge etwas mehr sind als die allgemeinen Begriffe des Verstandes, die derselbe von den Dingen derselben Art abstrahirt. Dies geht aus dem Bedenken des Sokrates hervor, auch Ideen des Menschen und des Feuers, oder gar der Haare und des Kothes anzunehmen. Gewiss konnte dem Sohne des Sophroniskus auch in dem jugendlichen Alter, das ihm angedichtet wird, kein Zweifel kommen, dass das einzelne Haar und das, wodurch es Haar ist, begrifflich verschieden sind, und ein gleiches gilt vom Menschen. Das Bedenken muss sich auf anderes beziehen, etwa darauf, dass Haar und Mensch wesenhaft existiren sollen, beim Haar überdies noch darauf, dass es von ihm einen ewigen Gedanken geben sollte. Man kann hiergegen nicht einwenden, dass ja Sokrates selbst, wie wir sehen, einem Einwurfe des Parmenides mit dem Bemerken begegnet, die Ideen könnten etwa nur subjective Gedanken sein. Denn offenbar ist diese Aeusserung bei ihm nur augenblickliche Verlegenheit, und er lässt ja gleich darauf diesen Gedanken fahren.

Sind hiernach die Ideen auch etwas ausser der Vorstellung, so belehrt uns der vorliegende Zusammenhang weiterhin, dass sie auch etwas ausser den sichtbaren Einzeldingen sind. Das wird auf das bestimmteste von Sokrates ausgesprochen. Wir kommen damit auf jene Realität des Idealen, von der schon oben die Rede war, die von den Dingen und von unserem Denken in gleicher Weise unabhängig ist. Das ist also das zweite, was sich aus den obigen Auszügen über die Ideen entnehmen lässt.

Aber noch ein Drittes, das von nicht geringer Bedeutung ist, lässt sich, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit, wenn wir gut zusehen, folgern. Wir meinen, dass jene so nachdrücklich und wiederholt betonte Schwierigkeit mit dem höheren Dritten über der Idee und den Dingen inbezug auf die Beschaffenheit der Ideen einen bedeutsamen Fingerzeig enthält. Die Schwierigkeit ist nämlich ganz und gar unlösbar, wofern Ding und Idee unter einem und demselben Begriffe stehen, so dass dieser Begriff in demselben Sinne, *univoce,* von beiden ausgesagt wird. Dann wäre in der Idee der gemeinsame Begriff in einer speciellen Weise modificirt, er verhielte sich wie die Potenz zum Acte, und dann stellte sich mit unausweichlicher Noth-

wendigkeit die Frage nach einem Höheren ein, das die Potenz in den Act überführt; und dieses Höhere könnte vielleicht wieder mit der Idee unter einem gemeinsamen Begriffe stehen, und so könnte es ohne Ende fortgehen. Nur wenn man annimmt, dass die Idee wesenhaft ist, was sie ist, und als solches da ist, d. h. in der Wirklichkeit existirt, hebt sich die Schwierigkeit. Denn in diesem Falle ist der Begriff zugleich ihre Individualität, die sie mit keinem gemein hat. So führt uns denn dieser Weg zu der Annahme, dass die Ideen etwas aus sich Existirendes und mithin Absolutes und Göttliches sind. Es mag hier genügen, auf diese Spur hinzuweisen. Wir werden vielleicht weiter unten ausführlicher auf die Sache zurückkommen.

Sind dies die Ergebnisse, die sich aus den Stellen des Parmenides gewinnen lassen, so müssen wir auch noch auf eine zu Unrecht aus ihnen gezogene Folgerung aufmerksam machen. Zeller meint in seiner „Philosophie der Griechen", da Parmenides die Annahme des Sokrates, wonach die Ideen blos Gedanken seien, widerlegt habe, so könnten dieselben nach Plato auch keine Gedanken Gottes sein[1]). Er übersieht, dass die Beweisführung des Parmenides nur dies darthun will und kann, dass die Ideen nichts weiter als Gedanken sind, *νόημα ᾧ οὐδαμοῦ προσῆκῃ ἐγγίγνεσθαι ἢ ἐν ψυχαῖς*[2]). Die Gedanken des Künstlers sind ja doch auch Gedanken, und doch sind sie, insofern sie in seinen Werken ausgedrückt sind, noch etwas anderes: die objective Kunstform. Oder man kann auch sagen, es sei übersehen, dass Parmenides ein Sophisma vorbringt. Denn sobald, wie Sokrates thut, zugegeben wird, dass es sich bei den Ideen um den Gedanken an etwas Objectives handelt, ist schon die Voraussetzung von einer blos subjectiven Vorstellung aufgegeben. —

20. Wir kommen nunmehr zu den Stellen im sechsten und zehnten Buch der „Republik". Auch bezüglich der erstgenannten Stelle müssen unsere Aushebungen wieder ziemlich umfassend werden. Ihr Inhalt ist folgender:

Nachdem Sokrates als höchstes Erforderniss für die Vorbildung der künftigen Staatslenker die sorgfältige Belehrung über die Idee des Guten bezeichnet hat, von der die staatsmännische Tugend der Gerechtigkeit geleitet sein müsse, um für das Gemeinwohl wahrhaft erspriesslich zu werden (*ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα ᾗ καὶ δίκαια καὶ τἆλλα προσχρήσαμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίγνεται*)[3]), entschliesst er sich auf das Drängen der Mitunterredner, zu sagen, was nach seiner Meinung das Gute sei. Seiner

[1]) II, 1, S. 668. — [2]) *Parm.* 132 *B.* — [3]) 505 *A.*

Darlegung schickt er die Erklärung voraus, er könne in dem gegenwärtigen Zusammenhang nicht wohl seine Gedanken über das Gute in sich selbst erschöpfend auseinandersetzen.

„Ich will aber", sagt er, „angeben, was mir ein Sprössling des Guten (ἔκγονος τοῦ ἀγαθοῦ) und ihm am ähnlichsten zu sein scheint." [1])

Dieser Sprössling solle als Bild stehen für das wesenhafte Gute, über dessen Dasein seine Mitunterredner ja mit ihm einig seien. Denn ausser dem vielen sichtbaren Guten müsse es ein unsichtbares, nur mit dem Geiste zu erfassendes Gute geben, ebenso wie das bezüglich des Schönen und alles Sichtbaren zu behaupten sei. [2]) Unter jenem Sprösslinge des Guten nun versteht er die Sonne, in deren Lichte alles Sichtbare sichtbar wird. Unter den Sinnesobjecten haben nämlich die Gesichtsobjecte das eigene, dass die blose Verbindung des Objects mit dem Sinne zur Wahrnehmung nicht genügt, sondern dazu vielmehr das Licht erforderlich ist. Erst durch dieses wird das Gesicht sehend und die Farbe sichtbar. Zur Quelle des Lichtes, zur Sonne, steht das Gesicht in dem Verhältnisse, dass zwar weder es selbst noch sein Organ, das Auge, Sonne ist, wohl aber ist dieses unter allen Sinnesorganen das sonnenartigste (ἡλιοειδέστατον), und die Sehkraft fliesst ihm wie eine Spende von der Sonne zu. Umgekehrt ist diese zwar nicht Gesicht, aber sowohl dessen Ursache, wie auch, da sie ja wie alles andere vom Auge gesehen wird, sein Object. [3]) Hiermit ist vorgreifend das besondere Verhältniss angedeutet, in welchem die Erkenntniss und Wissenschaft zur Idee des Guten steht; um aber den Vergleich zwischen dieser Idee und der Sonne umfassend und allseitig durchzuführen, ist zu sagen, die Sonne sei insofern ein Abbild des Guten, von welchem sie erzeugt ist (ὃν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ) [4]), als sie im Bereich des Sichtbaren (ἐν τῷ ὁρατῷ [τόπῳ]) inbezug auf Gesicht und Gesehenes dieselbe Stelle einnimmt, wie das Gute im intelligibeln Bereich (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) inbezug auf Denken und Gedachtes (πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα). [5])

„Wenn man nämlich die Augen nicht mehr auf jene Gegenstände richtet, über deren Farben sich das Tageslicht verbreitet, sondern auf die, welche im

[1]) 506 *E.* — [2]) 507 *B.* — [3]) 508 *B.* — [4]) 508 *C.* — [5]) ibid. Es ist auffallend, dass Zeller (Phil. d. Gr. II. 1. 662) sich auf den Ausdruck intelligibler Ort (τόπος νοητός) beruft, um zu beweisen, dass die Ideen für sich bestehende Wesenheiten sind. Ein sonderbarer Unterstand für die Ideen — der intelligible Ort. Uns scheint der Ort eine nothwendige Beziehung zur körperlichen Ausdehnung zu haben. Zeller betont doch selbst S. 664 gegenüber der Meinung, die Ideen seien sinnliche Substanzen und im Raum, dass der überweltliche Ort in der Phaedrusstelle 247 *C* bildlich zu nehmen ist.

nächtlichen Schimmer liegen, so sind sie blöde und erscheinen beinahe blind, als wäre kein reines Gesicht in ihnen. Sind sie dagegen auf das von der Sonne Beschienene gerichtet, so sehen sie deutlich, und es zeigt sich, dass das Gesicht wohl in ihnen vorhanden ist. So hat man nun auch inbezug auf die Seele zu denken: wenn sie demjenigen zugewandt ist, was von der Wahrheit und dem Seienden beschienen wird, so versteht und erkennt sie es und scheint Vernunft zu haben; wenn aber dem mit Finsterniss Vermischten, dem was entsteht und vergeht, so meint sie und ist blödsichtig, indem sie ihre Meinung bald so, bald so herum wirft, und gleicht wiederum einem nicht mit Vernunft Begabten. Dieses also, was dem Erkannten die Wahrheit mittheilt und dem Erkennenden das Vermögen sie zu erkennen verleiht, gelte uns als die Idee des Guten, indem wir dafür halten, dass sie einerseits von der Vernunft erkannt wird, andrerseits aber auch selbst die Ursache von vernünftiger Erkenntniss und Wahrheit ist. Und so schön auch beide sind, Erkenntniss und Wahrheit, so werden wir doch um richtig zu ertheilen, jenes für ein Anderes, noch Schöneres halten müssen.[1]) Denn wie es im sinnlichen Bereich zwar richtig ist, Licht und Sehkraft für sonnenartig zu halten, nicht aber angängig, sie für die Sonne selbst zu halten, so ist es auch hier zwar geziemend, Wissenschaft und Wahrheit für gutartig (ἀγαθοειδῆ) zu erachten, dagegen nicht geziemend, das eine oder das andere für das Gute zu nehmen, vielmehr muss man die Art und Natur (ἕξις) des Guten selbst noch höher stellen."[2])

Aber auch noch in anderer Weise kommt die Analogie zwischen der Sonne und dem Guten zur Geltung. Die Sonne theilt den sichtbaren Dingen nicht blos das Vermögen gesehen zu werden mit, sondern auch die Entstehung, das Wachsthum und die Nahrung, ohne selbst Entstehung zu sein. So kommt auch dem Erkannten nicht blos das Erkanntwerden von dem Guten zu, sondern es empfängt auch von ihm das Sein und die Wesenheit (*ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι*), ohne dass aber das Gute Wesenheit ist; vielmehr ragt es noch über die Wesenheit an Würde und Macht empor[3]).

In diesem Text wird, wie man sieht, der Idee des Guten eine dreifache Causalität zugeschrieben, gegenüber erstens der Wahrheit, zweitens dem Wissen, drittens dem Sein.

21. Mit dem Letztgenannten wollen wir beginnen, da von ihm aus am einfachsten die Natur und Wesenheit des Guten, wie Plato sie dachte, bestimmt werden kann. Was sollte nämlich jenes Gute, von dem alle Dinge nicht blos ihre Denkbarkeit oder ihren idealen Kern, sondern auch ihr Sein und ihre Wesenheit entnehmen, jenes Gute, dessen Sprössling und ihm ähnlich geartetes Erzeugniss die Sonne ist, das den wichtigsten Gegenstand der Erkenntniss (*μέγιστον μάθημα*)

[1]) Wir lesen: *ὡς γιγνωσκομένην μὲν διὰ νοῦ, αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας. οὕτω δὲ.* 508 *E.* — [2]) 508 *C* — 509 *A.* — [3]) 509 *B.*

ausmacht, durch das die Gerechtigkeit und jede andere Tugend erst ihren Werth erhält, jenes Gute, auf das noch in weiterem Verlauf der Rede nicht undeutlich mit dem Ausdrucke Princip aller Dinge (*παντὸς ἀρχή*)[1] hingewiesen wird — was, fragen wir, sollte dieses Gute anders sein können als Gott selbst? Ist doch in jenen Wendungen einfach die Vorstellung wieder gegeben, die mehr oder minder deutlich jedermann von Gott hat, und die nachweislich auch jene unseres Philosophen war. Denn, um von anderem zu schweigen, so lässt er im *Philebus* den Sokrates sich dahin äussern, alle Weisen stimmten darin überein, dass die Vernunft Königin über Himmel und Erde sei (*νοῦς βασιλεὺς οὐρανοῦ τε καὶ γῆς*)[2]; eine Vernunft und wunderbare Weisheit ordne und lenke alle Dinge, wie der Anblick der Welt, der Sonne, des Mondes, der Sterne und der ganze Himmelslauf einleuchtend mache[3].

Wir wissen freilich wohl, dass einige Ausleger die Auffassung, als ob unserm Philosophen die Idee des Guten Gott sei, bestreiten. Aber ihre Einrede scheint uns mehr gegen das Wort als gegen die Sache gerichtet zu sein, oder, um es noch richtiger zu sagen, sie scheint uns von einem leicht erkennbaren Misverständnisse zu kommen. Man scheut sich, Gott eine Idee sein zu lassen, vielleicht in der Besorgniss, ihn selbst zu einem blos Gedachten zu machen und so den Begriff von ihm zu verflüchtigen. Man übersieht dabei die weite und mannigfaltige Bedeutung, die das Wort *εἶδος* oder *ἰδέα* bei Plato hat. Jedenfalls sind die Gründe, welche die Gegner für ihre Meinung beibringen, leicht zu entkräften. So sagt z. B. Stallbaum[4] zur Begründung der Verschiedenheit Gottes und der Ideen — der Ideen sagen wir, denn so drückt Stallbaum sich aus, und mit Recht, da es mit den andern Ideen ähnlich ist wie mit der des Guten —; er macht also geltend, dass Plato zufolge[5] Gott die Ideen schaut, und diese ihrerseits als Object vor seinem Geiste stehen. Indessen ergibt sich aus den Ausführungen Stallbaum's selbst zur Genüge, dass auch er sich nicht getraut, die platonischen Ideen wie ein anderes von aussen Gott gegenüberzustellen, vielmehr räumt er ein, dass Gott die Idee

[1]) 511 *B.* — [2]) 28 *C.* — [3]) 28 *D* sq. Wenn im folgenden, 30 *D*, die Weltregierung dem Zeus beigelegt, und dabei gesagt wird, er habe seine Vernunft von einer über ihm stehenden Ursache, so ist nicht mehr vom wahren Gott die Rede, ähnlich wie in der Stelle *Phaedrus* 246 *E.*: auch hier in der Philebusstelle werden ja neben Zeus die andern Götter genannt. — [4]) *De Rep.* vol. II, p. 84 sqq. — [5]) z. B. in den Stellen *Tim.* 30 *A.* 46 *C.*

des Guten in sich enthält. So ist denn gewissermaassen der beabsichtigte Erfolg der Beweisführung im voraus preisgegeben, und nur soviel bleibt nach Stallbaum's eigener Erklärung zu behaupten übrig, dass die Idee des Guten die Natur Gottes, welche Geist, Weisheit und Macht ist, nicht erschöpft. Hierauf ist aber zu sagen, einmal, dass Plato selbst diese Attribute nach der oben angeführten Stelle im „Sophisten“ [1]) von den Ideen nicht ausschliesst, und zweitens, dass auch nach den elementarsten Bestimmungen der natürlichen Gotteslehre, kraft der höchsten Einfachheit des göttlichen Wesens, jede einzelne Vollkommenheit Gottes alle anderen in sich schliesst, demnach auch Gott als das höchste und beste Intelligible zugleich Geist und Kraft ist. Uebrigens ist ja auch die Idee des Guten unserem Philosophen die Schöpferin aller Dinge, gewiss kann sie da nicht blos Object der Erkenntniss sein. Man mag also die Sache angehen wie man will, die Bezeichnung des Guten als Idee verbietet in keiner Weise die Annahme, dass Plato unter demselben Gott verstanden habe. — Nicht besser, vielmehr noch schlimmer als mit diesem Beweisgrunde ist es mit einem zweiten, zugleich dem letzten bestellt, den Stallbaum beibringt.

„Gott wird bei Plato zwar ἀγαθός genannt, damit er gut sei durch die Idee des Guten, wie überhaupt alle Dinge ihre Eigenschaften von den Ideen empfangen, nirgends aber heisst er bei ihm τὸ ἀγαθόν oder αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ein Name, der doch die Idee des höchsten Gutes bezeichnet.“ [2])

Dieses Beweismittel ist nicht nur unkräftig, sondern es krankt auch an innerem Widerspruch, besonders auf dem Standpunkte Stallbaums. Es ist unkräftig, nämlich ein *argumentum ex silentio* ohne den Nachweis, dass hier das Schweigen im Falle der Annahme des Verschwiegenen nicht gestattet war. Es sei so, dass Plato Gott nicht das Gute nennt: folgt daraus, dass er ihn auch wirklich nicht für das höchste Gut hielt? Anders wäre die Sache, wenn Plato den guten Gott und das Gute einander gegenüberstellte, das aber geschieht nicht. Wohl bringt er, wie wir sahen, das Gute und das Gutartige in Gegensatz, aber würde Stallbaum etwa sagen, dass Gott dem Philosophen zufolge in diese letztere Klasse gehört? So fehlt denn dem Argumente die Triftigkeit. — Es steht aber auch weiterhin mit sich selbst im Widerspruch. Gott soll durch die Idee des Guten erst gut werden, wie alles andere die Eigenschaften, die es hat, von den Ideen empfängt. Aber dann hörte Gott ja auf, absolut zu sein, und die Eigenschaft

[1]) 248 *E*—249 *A*. — [2]) l. c. p. 86.

der Gutheit beruhte bei ihm auf Art und Abkunft, nicht auf dem Wesen; er wäre also auch ἀγαθοειδής nicht ἀγαθός, eine Bezeichnung, worauf doch gerade in dem gegnerischen Argumente der Ton gelegt wird. So sieht man denn, wie die Beweisführung mit sich selbst verfeindet ist. — Dies tritt aber zum Ueberfluss noch ganz besonders bei den Voraussetzungen Stallbaums hervor. In seiner Ausgabe des *Timaeus* nämlich sagt er ausdrücklich, die Ideen seien aus dem Geiste Gottes ausgeflossen[1]); hier dagegen lässt er Gott durch die Ideen, also seine eigenen Schöpfungen, vervollkommnet werden — ein wirklich auffallender Mangel an Klarheit und Folgerichtigkeit des Denkens.[2])

Dürfen wir nun auf grund des Vorstehenden annehmen, dass die platonische Idee des Guten wirklich mit der Idee Gottes zusammenfällt, so haben wir damit einen hochbedeutsamen Anhalt gewonnen, einen festen Punkt, von wo aus wir die Lösung mancher Fragen, vor allem der uns gestellten Hauptfrage von der Weise der Subsistenz der Ideen, zu finden hoffen können.

Dass Gott in dem Zusammenhange bei Plato als der schöpferische Grund alles Guten erscheint, dass diese seine Stellung aus dem Grundsatze abgeleitet wird, wonach das viele erscheinende Gute sich auf ein wesenhaftes zurückführt, darauf wollen wir gegenwärtig nicht näher eingehen: wir haben davon weiter unten, bei den Stellen, die von der Idee als Wesensgrund handeln, genauer zu reden.

22. Worauf es hier besonders ankommt, ist vor allem, dass Gott als die Idee des Guten zugleich die wesenhafte Wahrheit und Wissenschaft ist. Denn der Idee des Guten sollen es nach unserem Text die erkannten Dinge verdanken, dass sie wahr sind, und der menschliche Geist, dass er der Erkenntniss fähig ist; es leuchtet aber ein, dass nur die Wahrheit und die Wissenschaft anderen es geben kann, wahr und erkennend zu sein. Ueberdies wird die Idee des Guten

[1]) Proleg. in *Tim.* cap. V, p. 40: „sunt autem aeternae numinis divini cogitationes, ut ita dicam, ideae, quarum etiam humani animi, utpote cum ipso Deo cognati, capaces facti sunt atque participes. Itaque ideae a mente divina proficiscuntur, adeoque a Deo dicuntur factae esse atque fabricatae. Quanquam eaedem, quia Dei perfectio in cogitando cernitur, nunquam a mente divina abesse possunt. Quae ipsa causa fuit, cur multi Platonem putarent duo tantum statuisse rerum principia, Deum et materiam." — [2]) Es könnte freilich sein, dass St. im Lauf der Zeit (die 1. Ausg. des *Tim.* ist von 1838, die 2. der *Rep.* von 1859) seine Meinung geändert hätte. Aber auch in diesem Falle bliebe wenigstens der ersterwähnte Widerspruch bestehen.

von Plato ausdrücklich Wahrheit genannt: „was von der Wahrheit und dem Seienden beschienen wird", sagt er, das kann der Geist verstehen und erkennen" [1]). Und wenn er auch sagt, dass das Gute noch schöner ist als Erkenntniss und Wahrheit, so will er doch damit nicht leugnen, dass es beides wirklich ist; er will nur sagen, dass es beides in höherem und vollkommenerem Sinne ist als das, was wir als Wahrheit und Wissenschaft kennen, wie er es auch in demselben Sinne überwesentlich (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*) nennt.

Wir verstehen jetzt, wie Plato die eine Idee des Guten zugleich zur Idee der Wahrheit und Wissenschaft macht; denn diese drei sind in dem höchsten Wesen eins. Wir können aber auch gleich im Sinne des Philosophen den weiteren Satz aufstellen, dass alle Ideen ohne Ausnahme, wenn sie auch nicht wie das Gute Gott selbst sind, so doch in ihm ihren Ursprung und ihren Sitz haben. Denn alle stehen mit dem Guten und mit der Wahrheit in unzertrennlicher Verbindung: was sie Gutes, was sie Wahres an sich haben, können sie nur vom höchsten Gute und der wesenhaften Wahrheit haben; Wahrheit und Gutheit sind Ideen, die alle andern nothwendig in sich schliessen.

Von hier aus fällt nun auch ein volleres Licht auf die Stelle im *Phaedrus,* die wir dem Inhalte nach schon früher kennen gelernt haben.

„Die farb-, gestalt- und stofflose, wahrhaft seiende Wesenheit," heisst es daselbst, „wird allein von der Vernunft geschaut, und um sie hat das Geschlecht der wahren Wissenschaft den überweltlichen Ort inne." [2])

Wir werden jetzt kein Bedenken tragen, unter jener Wesenheit Gott und unter der sie umgebenden Wissenschaft seine ewige Weisheit zu verstehen. Wir erfassen jetzt auch den Sinn der Worte, die jenem Satze unmittelbar vorhergehen, mit denen die Beschreibung des überweltlichen Ortes eingeleitet wird: „man muss es wagen, die Wahrheit zu sagen, besonders wenn man von der Wahrheit spricht." [3]) Die Wahrheit, von der geredet werden soll, ist die persönliche Wahrheit, Gott. Wenn wir darum einige Abschnitte weiter von dem Eifer Meldung gethan finden, womit alle Seelen sehen wollen, wo das Feld

---

[1]) 508 *D.* — [2]) 247 *C.* — [3]) *τὸν δὲ ὑπερουράνιον τόπον οὔτε τις ὕμνησέ πω τῶν τῇδε ποιητὴς οὔτε ποθ' ὑμνήσει κατ' ἀξίαν. ἔχει δὲ ὧδε· τολμητέον γὰρ οὖν τό γε ἀληθὲς εἰπεῖν, ἄλλως τε καὶ περὶ ἀληθείας λέγοντα.* ἡ γὰρ *ἀχρώματός τε καὶ ἀσχημάτιστος καὶ ἀναφὴς οὐσία ὄντως οὖσα φυχῆς κυβερνήτῃ μόνῳ θεατὴ νῷ, περὶ ἣν τὸ τῆς ἀληθοῦς ἐπιστήμης γένος τοῦτον ἔχει τὸν τόπον.* 247 *C* f. sq.

der Wahrheit (*τὸ ἀληθείας πεδίον*) liegt,[1]) so ist ohne weiteres deutlich, warum für Feld der Ideen jene Bezeichnung „Feld der Wahrheit" steht: alle Ideen sind in der einen Wahrheit, die Gott ist, enthalten. Ebendeshalb werden wir auch nicht mehr an eine zusammenhanglose und zerstreute Vielheit von Ideen denken, wenn wir lesen, dass die Götter und die reinen Seelen dort am überhimmlischen Ort das Seiende, das Wahre, die Gerechtigkeit, die Besonnenheit und jene Wissenschaft erblicken, welche keine Entstehung hat.[2]) Wir werden vielmehr begreifen, dass alles dieses nur verschiedene Seiten der einen, ungetheilten göttlichen Wesenheit sind.

Doch kehren wir zu der Stelle in der Republik zurück, um in der Erklärung ihres Inhaltes fortzufahren. Die Idee des Guten ist die Ursache der Wahrheit und der Wissenschaft. An sich müsste es befremden, dass Wissen und Wahrheit aus der Gutheit hergeleitet werden, denn jene stehen wesentlich in Beziehung zur Erkenntniss, diese zum Wollen. Auch sollte man, um das nebenher zu erwähnen, denken, dass die Wahrheit der Gutheit vorangehe; denn eher muss eine Sache erkannt sein, ehe sie als Gutes Gegenstand des Strebens und der Liebe wird; sie wird aber erkannt, insofern sie wahr ist. Indessen was dieses letztere betrifft, so wird die Erklärung der Sache wohl darin liegen, dass der Charakter des ganzen Dialoges, dem die Stelle angehört, praktisch ist: der beste Staat wird geschildert und die vollkommene Gerechtigkeit, auf der er beruht, beschrieben, die ihrerseits nur darum das Staatswohl gewährleisten kann, weil sie an der Idee des Guten theilnimmt, also vom Guten es empfängt, gut und glückbringend zu sein. Darin scheint auch der Grund zu liegen, weshalb Plato gleich bei der ersten Erwähnung der Idee des Guten das angezeigte Verhältniss zur Gerechtigkeit hervorhebt:

„Der wichtigste Lehrgegenstand ist die Idee des Guten, durch deren Herbeiziehung Gerechtigkeit und jede praktische Tugend erst brauchbar und nützlich wird."[3])

---

[1]) 248 *B* sq. *οὖ δ' ἕνεχ' ἡ πολλὴ σπουδὴ τὸ ἀληθείας ἰδεῖν πεδίον οὗ ἐστίν, ἥ τε δὴ προσήκουσα ψυχῆς τῷ ἀρίστῳ νομῇ ἐκ τοῦ ἐκεῖ λειμῶνος τυγχάνει οὖσα, ἥ τε τοῦ πτεροῦ φύσις, ᾧ ψυχὴ κουφίζεται, τούτῳ τρέφεται.* — [2]) (Fortsetzung des an vorletzter Stelle gebrachten griechischen Textes) *ἆρ' οὖν θεοῦ διάνοια νῷ τε καὶ ἐπιστήμῃ ἀκηράτῳ τρεφομένῃ καὶ ἁπάσης ψυχῆς, ὅση ἂν μέλλῃ τὸ προσῆκον δέξεσθαι, ἰδοῦσα διὰ χρόνου τὸ ὂν ἀγαπᾷ τε καὶ θεωροῦσα τἀληθῆ τρέφεται καὶ εὐπαθεῖ, ἕως ἂν κύκλῳ ἡ περιφορὰ εἰς ταὐτὸν περιενέγκῃ· ἐν δὲ τῇ περιόδῳ καθορᾷ μὲν αὐτὴν δικαιοσύνην, καθορᾷ δὲ σωφροσύνην, καθορᾷ δὲ ἐπιστήμην, οὐχ ἧ γένεσις πρόσεστιν.* — [3]) 505 *A*.

Was aber jenes erstgenannte Bedenken angeht, dass das causale Verhältniss der Gutheit zu der Wahrheit und Wissenschaft nicht sofort einleuchtet, so verschwindet dasselbe, sobald man erwägt, dass die Gutheit für das Urwesen selber steht. Denn dasselbe muss als unendlich vollkommenes geistiges Wesen ebensowohl der höchste Gegenstand aller Erkenntniss als ihr Inbegriff sein. Doch bleibt hier zu erklären, wie das höchste Wesen gemäss der Vorstellung Plato's auch der Grund aller Wahrheit in den aussergöttlichen Dingen und ebenso aller Erkenntniss des endlichen Geistes ist. Die Beantwortung des ersten Punktes wird zugleich herausstellen, wie die platonischen Ideen nach der ersten ihrer drei Bedeutungen, als Objecte des begrifflichen Denkens, in der göttlichen Wesenheit enthalten sind. Doch bevor wir diesen Gegenstand erledigen, müssen wir noch die letzte Belegstelle für die Ideen als allgemeine Begriffe kurz besprechen. Ausserdem wird es passend sein, im Anschluss an diese Stelle, in einem Rückblick auf die sämmtlichen besprochenen Texte das Ergebniss zusammenzufassen, das sie bezüglich des Verhältnisses der Ideen zu Gott geliefert haben.

23. Die noch übrige Stelle findet sich, wie wir schon wissen, im 10. Buche der „Republik" und hat im weiteren Zusammenhange den Zweck, zu zeigen, dass die Dichtkunst als Nachahmung sich in grosser Entfernung von dem wahrhaft Seienden hält.

Sie wird in dieser Beziehung mit der Malerei verglichen. Der Maler malt z. B. ein Bett, aber was er malt, ist nichts Wahres und Wirkliches, um so weniger, da auch das wirkliche Bett, das der Tischler macht, nicht dem Bereich des wahren Seienden angehört, sondern noch weit von demselben absteht. Denn es ist blos ein einzelnes Bett, nicht die Idee, die wir die Wesenheit des Bettes nennen (*οὐ τὸ εἶδος ποιεῖ, ὃ δή φαμεν εἶναι ὃ ἔστι κλίνη, ἀλλὰ κλίνην τινά.*)[1] und es ist darum, wie Plato sagt, gegen die Wahrheit gehalten, etwas dunkles (*ἀμυδρόν τι τυγχάνει ὂν πρὸς ἀλήθειαν.*)[2] Das wahre Bett, welches kraft seines Wesens ist, wird von Gott verfertigt (*ἡ ἐν τῇ φύσει οὖσα [κλίνη], ἣν φαῖμεν ἂν θεὸν ἐργάσασθαι.*)[3] Ihn also, Gott, kann man, weil er von Natur aus (*φύσει*) das wahrhaft seiende Bett (*κλίνην ὄντως οὖσαν*), wie ja auch alles andere, gemacht hat, den Erzeuger (*φυτουργός*) desselben nennen.[4] Der Tischler aber ist zwar auch Werkmeister, doch nur irgend eines bestimmten Bettes, der Maler aber blos Nachahmer dessen, wovon Gott und der menschliche Künstler die Werkmeister sind.[5]

[1]) 597 *A*. — [2]) ibid. — [3]) 597 *B*. — [4]) 597 *D*: *φύσει [ὁ θεὸς] καὶ τοῦτο καὶ τἆλλα πάντα πεποίηκεν*. — [5]) 597 *E*.

Wir finden also auch in dieser Stelle, wie in der vorigen, eine Zurückführung des idealen oder begrifflichen Inhaltes der Dinge auf Gott, und das Besondere und Eigenthümliche an unserem Texte ist nur, dass er in diese allgemeine Regel auch die Kunstproducte einbezieht[1]). —

24. Die Reihe der Texte, die in diesem Theile unserer Arbeit zu untersuchen waren, ist nun abgeschlossen. Das Ergebniss der Unter-

[1]) Die Einreden Zeller's gegen die Beweiskraft dieser Stelle sind leicht zu widerlegen. Er meint S. 666 und ebendas. Anm. 4, wir hätten es hier nicht mit einer philosophischen Erklärung über den Ursprung der Ideen zu thun. Bei den Griechen werde, wie überall, das was nicht von Menschen gemacht ist, und daher Alles von der Natur hervorgebrachte, auf Gott zurückgeführt. So müsse auch hier die κλίνη ἐν τῇ φύσει οὖσα als solche von Gott gemacht sein. Das sei aber erst eine populär-religiöse Bezeichnung, eine Ausdrucksweise, deren sich auch solche bedienten, welche der Gottheit das ποιεῖν ausdrücklich absprächen wie Aristoteles, aus der man daher über ihre wissenschaftlichen Ansichten nicht viel schliessen könne. — Aber es wäre doch von Z. zu beweisen, dass die Erörterung den von ihm behaupteten populären Charakter hat. Er übersieht ferner, dass es sich hier nicht um Naturproducte handelt, es handelt sich um etwas, was durch seine Natur, d. h. durch seine Wesenheit etwas Bestimmtes ist. Der Gegenstand der Besprechung, die Idee des Bettes, ist übrigens schon von Hause aus etwas ausser dem vulgären Bewusstsein Liegendes. — Ausserdem wird das Bett — an sich — nicht blos in einer allgemeinen Wendung, sondern in ganz bestimmter Weise auf Gott zurückgeführt. „Gott", so heisst es, „hat, sei es, dass er nicht anders wollte, sei es, dass eine Nothwendigkeit vorhanden war, nicht mehr als ein seiner Natur nach es seiendes Bett herzustellen, so nur jenes eine gemacht, welches das wesenhafte Bett (ὃ ἔστι κλίνη) ist. Denn wenn er auch nur zwei gemacht hätte, würde wiederum eines sich zeigen, von welchem wieder jene beiden die Gestalt (εἶδος) an sich hätten, und jenes, nicht die zwei, wäre das wesenhafte Bett" (597 *C.*) Wenn endlich ein Philosoph, oder sagen wir irgend ein wahrheitsliebender Mann, auch in Anlehnung an volksthümliche Auffassungen redet, so wird er dabei doch stets der Sache nach mit seinen tieferen Einsichten Uebereinstimmendes reden und nicht das Gegentheil von dem sagen, was er denkt. So ist es auch nicht wahr, was Z. will, gehört vielmehr zu den modernen Misdeutungen des Aristoteles, dass dieser Philosoph Gott das Wirken abgesprochen habe trotz den Aeusserungen, in denen er wie auf die Natur so auf Gott die Einrichtung der Dinge zurückführt. — Wenn Z. noch weiter a. a. O. bemerkt, falls Gott auch wirklich im Sinne Plato's der Urheber des Bettes an sich wäre, so folge daraus nicht, dass die Idee des Bettes nur ein Gedanke Gottes sei und ausser dem göttlichen Denken kein Dasein habe —, so ist zu erwidern, dass mit jenem Zugeständnisse grade das eingeräumt würde, worauf es ankommt. Denn wenn einmal die Ideen Gedanken Gottes sind, hat die weitere Frage, ob sie auch ausserhalb Gottes existiren, nicht viel mehr auf sich. Gerade das ist die Frage: existiren die Ideen unabhängig von Gott oder nicht?

suchung lässt sich zusammenfassend dahin bestimmen, dass in allen fünf Abschnitten nichts vorkommt, was irgend einen sicheren Beweis lieferte, dass die platonischen Ideen als Begriffe selbständige, von Gott unabhängige Wesenheiten wären. Dagegen ist es durch die beiden Abschnitte in der „Republik“ sichergestellt, dass Plato die Ideen auf Gott zurückführt, indem es heisst, dass sie von ihm ihre Wahrheit empfangen, wie der Tag sein Licht von der Sonne erhält, und dass Gott, wie er Urheber aller Dinge ist, so auch sie erschaffen hat. — Ferner hat sich ergeben, dass aus den drei anderen Abschnitten manche beachtenswerthe Anzeichen oder Wahrscheinlichkeitsgründe dafür zu entnehmen sind, dass Plato die Ideen in Gott verlegte, oder es hat sich auch ergeben, dass die gegentheilige Annahme, als wären sie ausser Gott, in diese Texte Schwierigkeiten brächte. Solche günstige Anzeichen waren im *Phaedrus* der Ausdruck überweltlicher Ort der Ideen als Analogon zu der überwesentlichen Natur Gottes in der „Republik“, im *Parmenides* die aufgeworfene Schwierigkeit mit dem Dritten über der Idee und den Dingen, die ihre Lösung nur in der Annahme des absoluten und göttlichen Charakters der Ideen findet. Von den Schwierigkeiten aber, die sich an die anderen knüpfen, war eine die aus dem *Sophista* sich einstellende, dass auch die allereinfachsten Begriffe Leben und Geist haben müssten, und so jeder Begriff die andern mitdenken und in sich enthalten würde. Dazu kommt, was oben bei dem Rückblick auf die Ableitung der Ideen von der Schwierigkeit, ja Unmöglichkeit gesagt wurde, auch für die relativen Begriffe, wie Gross, Klein, Halb, Ganz, selbständiges Dasein anzunehmen, und ferner noch, was gleich in der Einleitung über die Unmöglichkeit ausgeführt wurde, dass die Begriffe als wirkliche Existenzen ihr Wesen rein darstellten.

So können wir denn mit Rücksicht auf alle diese Beweismomente schon an der gegenwärtigen Stelle der Untersuchung mit ziemlicher Zuversicht behaupten, dass Plato seine Ideen in Gott und zwar ausschliesslich in Gott verlegt, und dass die Meinung von einer Existenz der Ideen ausser Gott, und namentlich einer solchen, die unabhängig von Gott wäre, schwerlich zu halten ist. Diese Auffassung wird nun zwar eine wiederholte Bestätigung finden, wenn sich ergibt, dass die Ideen auch nach ihrer zweifachen objectiven Ableitung auf Gott zurückgehen. Denn, wie wir aus dem Obigen wissen, wenn auch der Ableitungen verschiedene sind, die Ideen sind immer dieselben, und was in der einen Hinsicht von ihnen gesagt wird, muss, wenigstens

nach innerer Folgerichtigkeit, auch in der anderen gelten. Indessen sind wir dem Gesagten zufolge doch schon jetzt so weit vorgeschritten, dass wir die Ideen als Begriffe endgiltig als Momente in dem göttlichen Geiste annehmen können, und so wird hier der Platz sein, andeutungsweise zu erklären, wie Plato sich des näheren dieses Verhältniss gedacht haben möge.

25. Wir schicken die Erinnerung voraus, dass wir hier unter der Wahrheit der Ideen oder sagen wir lieber des Idealen, des Gedachten, jene verstehen, die in dem gegenseitigen Verhältniss der Begriffe liegt, wie dasselbe im Satze zum Ausdruck kommt. Als Beispiel diene die Begriffsbestimmung des Kreises oder der Satz: zweimal zwei ist vier.

Es ist nun klar, dass jene Definition und dieser Satz ewige Wahrheit haben, unabhängig von unserer Erkenntniss und dem Dasein bestimmter Einzeldinge. Die Wahrheit aber ist es, die in uns die Erkenntnisse hervorruft, ähnlich wie das Licht in dem Auge das Sehen verursacht. Somit gibt es eine ewige Macht, die sich im menschlichen Geiste durch Erzeugung der Erkenntniss wirksam und fruchtbar erweist, die aber unabhängig von ihm und vor ihm besteht, wie ja auch das Sonnenlicht nicht dadurch erst Dasein hat, dass ein Auge es sieht.

So gross aber immer die Wirkungskraft der Wahrheit ist, sie selbst kann nicht, so wie sie in der Abstraction von uns aufgefasst wird, wirklich sein. Denn sie besteht in dem Verhältniss der Begriffe zu einander. Dagegen muss sie in einem Wirklichen und einer Substanz ihren Grund haben, wie alles Vermögen auf eine Substanz als Grund oder als Trägerin zurückgeht. Diese Substanz muss wie die Wahrheit selbst ewig sein, und zwar vermöge Nothwendigkeit des Seins, wie ja auch die Wahrheit den Charakter der Nothwendigkeit hat. Sie kann also nur die Substanz oder Wesenheit Gottes sein, die wegen ihrer lautern Geistigkeit unendlich intelligibel ist und so als die erste und höchste Wahrheit vor dem Geiste Gottes steht.

Von dieser ersten Wahrheit nun kommt auch die Wahrheit in die Dinge. Sie haben in Gott ihren Ursprung und sind ihm deshalb mehr oder minder ähnlich je nach dem Grade ihrer Vollkommenheit, und eben in dieser ihrer Aehnlichkeit mit der göttlichen Wesenheit besteht ihre Wahrheit. Denn wenn auch, wie wir sagten, die Wahrheit in dem Verhältniss der Begriffe besteht, so leuchtet doch ein, dass die

Begriffe selbst oder die Dinge, die man begreift, die Grundlage dieses Verhältnisses sind.

So wäre denn einigermaassen begreiflich geworden, wie die erkannten Dinge ihre Wahrheit durch Gott haben. Fügen wir nun gleich die Erklärung hinzu, wie jede Wissenschaft auf ihn zurückgeht. Wie er das erste Intelligible ist, so auch die erste Intelligenz, an der jede andere Intelligenz, um da sein zu können, theilnimmt. Dies folgt nicht blos, insofern Gott den Geist wie alles andere erschafft, sondern auch gleich, insofern er die erste Wahrheit ist. Der geschaffenen Intelligenz steht nämlich ihr Object, die Wahrheit, wie ein Anderes gegenüber, das sie vervollkommnet und erst der wirklichen Erkenntniss fähig macht. Dieses Verhältniss der beiden setzt eine höhere Ursache voraus, die sie in's Verhältniss gebracht hat, und dieses Höhere kann nur die Einheit von beiden sein. So muss denn Gott als die absolute Wahrheit auch die absolute Wissenschaft sein: er muss sein unendlich intelligibles Wesen nicht blos auf das vollkommenste begreifen, sondern dasselbe muss selbst Begreifen und Wissen sein.

26. Machen wir nun von der gegebenen Erklärung die Anwendung auf die Lehre Plato's. Mit seinem Bilde von der Sonne, die im intelligibeln Bereich Wahrheit und Wissenschaft hervorbringt, wie die wirkliche Sonne im sichtbaren Bereiche Licht und Gesicht, will er sagen, dass die Wesenheit Gottes als lautere Wahrheit die Wahrheit in den Dingen und ebenso als lautere Wissenschaft die Vernunft im Menschengeiste verursacht. Für unseren Philosophen war das angewandte Bild um so brauchbarer, da nach seiner Theorie des Sehens, wie er sie im *Timaeus*[1]) entwickelt, der im Innern der Augen befindliche Stoff dem Tageslicht verwandt ist, und somit der Gedanke nahe liegt, dass es gleich diesem seinen Ursprung in der Sonne hat. So bringt auch die göttliche Wissenschaft die vernünftige Anlage im Menschen hervor, insofern der menschliche Geist bei seiner Erschaffung die Anlage zu den Ideen empfängt, die im Geiste Gottes ruhen. Dieses letztere aber ist entsprechend den obigen Andeutungen dahin zu verstehen, dass Gott erkennt, wie seine unendlich vollkommene Wesenheit in den Geschöpfen auf mannigfache Weise nachahmbar ist. Ebendaher kommt die Vielheit der Ideen trotz der Einheit des göttlichen Wesens. Das Verhältniss der Nachbildlichkeit nun gegen-

[1]) 45 *B* sqq.

über der Wesenheit Gottes macht den idealen Gehalt der geschaffenen Dinge aus, die Wahrheit, die nach dem Ausdrucke Plato's dem Erkannten von der Idee mitgetheilt wird. Das genannte Verhältniss geht insofern dem Dasein der Dinge voraus, als es die Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Denn nur insofern kann etwas werden, als es irgendwie, wenn auch in noch so geringem Grade, an den Vollkommenheiten Gottes theilnimmt. Der thatsächliche Bestand der Dinge fügt ihrem idealen Gehalt nichts hinzu, er gibt dem Denken die Veranlassung, die Idee in sich zu erzeugen oder — wie Plato sagen würde — wachzurufen, aber er selbst ist nicht einmal Gegenstand des Denkens, insofern nicht der Geist die zufällige Einzelexistenz auffasst, sondern der Sinn. Der Geist hat von ihr kein Wissen, sondern nur eine wahre Meinung. Darum also sagt Plato, dass die Ideen χωρίς, getrennt von den Dingen da sind: ihr Inhalt, ihre Wahrheit ist von denselben unabhängig.

(Schluss folgt.)

Recensionen und Referate.

An der Wende des Jahrhunderts. Versuch einer Culturphilosophie. Von Ludw. Stein. Freiburg i. B., Mohr. 1899.

Der Verfasser weiss sich als Philosoph verpflichtet, die geistige Bilanz der Vergangenheit zu ziehen und das Culturbudget der nächsten Zukunft aufzustellen. Die Jahrhundertwende bietet ihm den Anlass und den Standpunkt hiezu: so ergeben sich die 20 Abhandlungen, aus denen sich der dargebotene »Versuch einer Culturphilosophie« aufbaut.

Die Anstrengungen, welche seit Thales um eine metaphysische Welterklärung gemacht wurden, sind dem Urtheil St.'s zufolge erfolglos geblieben. *Ignoramus* sei das reale Ergebniss. Dagegen will St. der Metaphysik nicht alle Aussicht auf künftige Erfolge absprechen. Aber für jetzt fehlen uns noch die ausreichenden Erkenntnissmittel.

Auch hieraus erklärt sich, warum St. das Hauptgewicht auf die praktische Seite der Philosophie verlegt, auf die Culturphilosophie, auf die Ermittlung des „menschlichen Lebenszweckes":

„Ob das Universum aus Atomen, Energien oder Kraftcentren sich zusammensetzt, ob es einen und nur einen Weltzweck gibt, das mögen die neunmal weisen Metaphysiker untereinander ausmachen . . . wir bescheiden uns dabei, den menschlichen Lebenszweck auszumitteln (homo homini deus). Der Mensch ist und bleibt das interessanteste Untersuchungsobject des Menschen. Die Formen und Gesetze menschlichen Zusammenlebens und Zusammenwirkens, wie sie die Sociologie in ihrem Sein, die Socialphilosophie in ihrem Werden, die sociale Ethik in ihrem Sollen erfasst, das sind die Probleme, welche an der Wende des Jahrhunders die jugendstarken Geister entzünden und zu energievoller Gedankenarbeit entflammen." (S. 44.)

Gleichwohl bleibt auch St. im Banne der Metaphysik, nicht blos indem er dem Pantheismus die höchste Wahrscheinlichkeit zuspricht, sondern auch darin, dass er die Natur trotz ihres aufsteigenden Entwicklungscharakters nicht als ein Reich der Zielstrebigkeit anerkennen will. „Denn Zwecke ohne ein Zweck setzendes Bewusstsein sind ein gedankliches Unding." (S. 17.) Darin geben wir ihm recht; allein darf man dabei Halt machen? Solche *Metaphysica* im positiven wie negativen Sinne finden sich noch viele: das Leben ist eben stärker als das abstracte System! Die Geschichte und ihre philosophische Ergründung

hat nach St. den Vorzug vor der Naturwissenschaft, dass sie dem Menschen sagt, was er soll; die Natur sagt ihm höchstens, was er ist. Diese Imperative der Geschichte gelte es zu erfahren. (S. 16.)

Zu diesem Zweck führt St. den Nachweis, dass ein Gesetz der Continuität durch die Geistesgeschichte hindurchgehe. Das Mittelalter werde als Gegenbeweis angesehen; allein mit Unrecht. In interessanten Untersuchungen (Abhandlung III—VI) führt St. den geistigen Zusammenhang in der Culturentwicklung unserer Mittelmeerwelt durch — auf den drei gesonderten Wegen, die nach Paris, nach Konstantinopel und nach Bagdad führten, als den drei geistigen Centren, von denen die Impulse für die neuen Gedankenbildungen des Mittelalters ausgehen. (S. 66. 70.) Gemeinsam sei dem Mittelalter in allen seinen Religionsformen die ontologische Denkweise nach der Kategorie der starren Substantialität. „Was die Substanz oder Gott für das Universum, das sind die drei Testamente (Moses, Christus, Mohammed) für den Glauben, das sind endlich Platon und Aristoteles für das speculative Denken: das wandellos Beharrende, die starre Constanz:" S. 67.) „Das Denkmittel der Causalität, das Wesen des Werdens und der Veränderlichkeit, das Geheimniss der Succession und Entwicklung bleibt ihnen erschlossen, bis der Cusaner und die deutsche Mystik den verloren gegangenen Schlüssel (das heraklitische *πάντα ῥεῖ*) aus der Verborgenheit der Antike wieder aufschürfen:" (S. 68.) Ontologismus und Actualismus sind die streitenden Gegensätze; aber der Ontologismus sei wohl endgiltig widerlegt. (S. 34.) Die Continuität fehlt auch der arabischen Religionsgeschichte nicht, wie das plötzliche Auftreten des Islam nahe legen könnte. (S. 68.) „Entwicklung ist das Grundprincip der Geistesgeschichte. Newton hat für immer gezeigt, dass nur eine Urkraft durch das Universum wirkt und diese Wirkungen überall nach den gleichen Gesetzen vollführt:" Gesetz von der Erhaltung der Kraft! (S. 71.) Diese Continuität walte ebenso im Geistigen. „Es gibt unzweifelhaft einen Kampf ums Dasein der Ideen:" S. 72.)

Was im Naturbereiche die Causalität, das sei im Geistigen die Persönlichkeit: die höchste Kategorie. (S. 214.) Wir geben St. in diesem Grundsatze vollkommen recht: nur bleiben wir nicht bei dem Dualismus stehen. Causalität heisst: Alles Thatsächliche stammt aus Thätigkeit, in höchster Hinsicht aus wesenhafter selbstbestimmter (Geistes-) Thätigkeit (*actus prior potentia*). Die wesenhafte selbstbestimmte Thätigkeit ist der vollkommenste Selbstbesitz, also die absolute Persönlichkeit. Folglich ist die absolute Persönlichkeit die höchste Causalität.

Das Ziel der Culturgeschichte ist nach St. das Hinaufsteigen vom Herdenmenschen zur Persönlichkeit. (S. 221. 226.) Weder das Alterthum noch das Mittelalter kannte das Ideal der Persönlichkeit: nur die Philosophie der Alten erfasste und pflegte es. In Sokrates sei es zum

erstenmal hervorgetreten; die Cyniker, die Epikureer, die Stoiker, die Skeptiker griffen es auf. Aber „die drei monotheistischen Religionen haben zum Glück das erhalten, was die antike Philosophie zerstört, zur Illusion zerrieben hatte: den Glauben an die Menschheit. Religionsstifter, Propheten und Apostel haben intuitiv dort das Richtige herausgefühlt, wo der angekränkelte Intellect auf Irrwege gerathen war." (S. 223.) Obgleich erst die Renaissance das Ideal der Individualität und Persönlichkeit ergriff, ist die grosse Krankheit unserer Zeit die Ueberfülle an Individualitäten. „Die Krankheit der alten Welt wie auch des Mittelalters war sociale Anämie, Blutleere, d. h. Mangel an ausgebildeten Persönlichkeiten!" S. 224. St. empfindet diese Gefahr sehr schwer, um so schwerer, weil die alten Autoritäten, Staat und Kirche, auch Wissenschaft und Kunst ihre geistige Macht verloren hätten. (S. 220.) Die Philosophie habe nunmehr mit vollem Pflichtgefühl an die Aufgabe heranzutreten. (S. 229.) St. ruft nach dem wahren Conservatismus. (S. 224.) „Soll es wirklich unser Schicksal sein, an diesem brudermörderischen Conflict elend zu grunde zu gehen? Soll die kaukasische Rasse, nachdem sie in ihrer aus Individualitäten erwachsenen Hochcultur augenblicklich die Führung des gesammten Menschengeschlechts unbestritten an sich gerissen hat — man werfe nur einen Blick auf Ostasien — an innerer Verblutung dahinsiechen, um ihre Weltherrschaft den social homogeneren, beruhigteren, geschlosseneren gelben oder schwarzen Rassen abzutreten? Dann freilich hätte Schopenhauer recht!" (S. 227.)

„Was uns heute die Weltherrschaft sichert, das ist unser Zusammenhalt. Darin allein liegt das Geheimniss unserer Autorität. Autorität ist eben nichts anderes als organisirte Macht. Würde man dem anarchistischen Individualismus nur eine kurze Weile freien Spielraum gewähren, so wäre die Auflösung dieses Machtcentrums die nächste Folge. Dann aber würde die gelbe Hochfluth unweigerlich über uns hereinbrechen!" (S. 228.) St. weiss sehr wohl, dass die geistige, sittliche und religiöse Lebensauffassung dabei entscheidend ist: die praktische Stellung zu den Idealen. Er sucht ja deshalb den Lebenszweck des Menschen zu ergründen. (Abth. XII.) Um so mehr wundert es mich, dass er das Christenthum und die Kirche nicht als die rettende Macht anruft. Von der Religion des alten und des neuen Bundes ging ja, wie er selber gesteht, die Wahrung der menschlichen Gemeinschaftsidee aus, und — wir wollen es gleich hinzufügen — auch das Ideal der Persönlichkeit, der unendliche Werth jeder Menschenseele. Wenn St. etwa dasselbe Uebermaas von Individualismus im Protestantismus finden wollte und darum vom Christenthum keine Rettung für die gefährdete, autoritätsbedürftige Gesellschaft hoffen könnte, warum übersieht er die katholische Kirche, welche doch gewiss mit höchster Energie das autoritative Christenthum vertritt?

Es ist zwar ein dogmatisches Postulat, wenn St. dem Schopenhauerschen Pessimismus den fortschrittsfreudigen Optimismus gegenüberstellt, aber es ist ein gesundes Postulat, und die geistige Gesundheit eines Ideals darf als Ersatz für die metaphysische Begründung gelten — wenigstens vorläufig. Wie ist der Zweck und Sinn des Menschenlebens zu bestimmen? „Warum sollen wir sittlich sein?“ (S. 235.) „Was heisst »Sollen«? Kant hat das »Sollen« in den Mittelpunkt der Ethik gestellt, ohne es ausreichend zu begründen.“

St. meint mit Stock, das wir nur das Selbstgewollte sollen können; mit Simmel hält er an dem kategorischen Imperativ als dem Denkmodus des Sittlichen fest, fügt aber als inhaltlich entscheidenden Grund hinzu: „Wir sollen sittlich sein, weil wir durch unsere menschliche Stammesnatur gedrängt, nothwendig glücklich sein wollen!“ (S. 237.) Das Collectivglück der Gesammtheit ist der oberste Lebenszweck. „Wir wollen leben!“ Was heisst aber Leben? Was heisst menschliches Leben im Unterschied vom thierischen? Nicht Wille zur Macht, wie Nietzsche, sondern Wille zur Erkenntniss. (Stock.)“ (S. 238.) — So rächt sich die Metaphysik an ihrem Gegner Stein.

Das Wissen ist das Mittel, um die Eigenpersönlichkeit zu überwinden. Die Schule des Wissens macht das Urtheil unpersönlicher, objectiver. Es erhebt über die naive Subjectivität — formell. Sachlich durchschaut der Wissende „die Unzulänglichkeit des Individuellen und erhebt sich aus dieser Erkenntniss heraus zum Universellen . . . zum Gemeinschaftsbewusstsein, welches das Sittliche als Pflicht und als unendliche Aufgabe erfasst. Wem nun die Selbstbehauptung Selbstzweck ist und bleibt, dem ist ethisch nicht beizukommen; er ist culturlich zurückgeblieben, moralisch degenerirt — ein sittlicher Krüppel!“ (S. 239.) Ist damit nicht die Persönlichkeit dem Ganzen zum Opfer gebracht? Worin besteht der Fortschritt über das Staatsideal der Alten, über das Kirchenideal des Mittelalters? Hat das Gesammtwohl einen unendlich, unbedingt verpflichtenden Werth, wenn die Personen, aus denen er sich zusammensetzt, nur flüchtige Erscheinungen, nicht dauernder Selbstzweck sind?

Die Verbindung des Kantischen Kriticismus mit dem Evolutionsprincip Darwin's hilft über den Mangel eines in sich werthvollen Lebenszweckes nicht hinaus. Die „Oekonomik“ der irdisch-zeitlichen Güter genügt für den wahrhaft sittlichen Lebensinhalt nicht, nach dem die Menschheit verlangt. (XIII: Darwinistische und socialistische Ethik.) Das Gute ist um seiner selbst willen zu erstreben, blos weil es gut ist. (S. 221.) Das Werkzeug und seine Erfindung ist ein werthvoller Beweis des Geistes, wie ich auch ausgeführt habe. (Gott und Geist, II, 530—541.) Allein ohne Vernunft wäre der Mensch so wenig zum Werkzeug wie zur

Sprache gekommen. Weil der Mensch die ursächliche Bedeutung der Naturdinge bemerkte, benützte er sie und verwerthete er sie als Werkzeug. Es muss deutlich gesagt werden: die Erkenntniss der Ursache ist nicht die Folge der Werkzeuge, sondern deren Ursprung. Natürlich diente die Technik wie die Sprache zur deutlicheren Herausarbeitung des Ursachenbegriffs. Dies zu S. 250.

In XIV, „Naturgesetz und Sittengesetz" spricht St. mit Nachdruck aus: „Nachdem wir uns an den Thatsachen gesättigt, übersättigt haben, dürstet uns wieder einmal nach Ursachen . . . Der bestirnte Himmel, das Symbol des Naturgesetzes, ist uns in den Hauptzügen bekannt, weil in mathematische Formeln gefasst. Aber unsere Innenwelt ist uns nach wie vor das grösste aller Räthsel. Hier versagen unsere Instrumente!" (S. 256.) Man fordert eine hinreichende Erklärung und Zielbestimmung für den inneren Menschen, für die sittliche Persönlichkeit. St. verweist wohl auf die Welt der Ursachen: aber der Weg zu ihr heisst Metaphysik oder vielmehr Religion. Ohne Gott als Lebensinhalt des persönlichen Einzelmenschen wie der Gesammtheit bleibt auch St.'s Grundformel für das Fundament aller Moral kraftlos: „Handle so, dass du in jeder deiner Handlungen nicht blos dein eigenes, sondern zugleich das Leben deiner Mitmenschen bejahst, insbesondere aber das der künftigen Geschlechter sicherst und hebst!" (S. 268.) Man müsste dem Menschen verbieten, weiter darüber nachzudenken, warum er — um fremder Glückseligkeit willen — die eigene zurückstellen und das als eigene Vervollkommnung betrachten solle. (S. 260.) Warum, wenn sie mit dem Körper vergeht? Was ist vergehende Vollkommenheit? Jedenfalls kein unbedingt werthvoller und verpflichtender Lebenszweck. Das Sittengesetz ist wohl das Grundgesetz der sittlichen Energie. Allein die sittliche Energie muss wachsen zur Verewigung eines vollendeten Geisteslebens. (vgl. Gott und Geist, II, 643—651.)

So werthvoll die Anregungen sind, die St. in XV der experimentellen Pädagogik gibt, so kann ich ihm doch nicht beistimmen, wenn er der Vererbung und Anpassung der Gehirnleitungsbahnen den eigentlichen Erfolg und Vermittler der fortschreitenden Geistescultur und Erhöhung des Typus Mensch sehen will. Wir begegnen zwar immer wieder dahin gehenden Vorsicherungen: allein die eigentlich geistige Vervollkommnung ist mehr als naturhafte Verbesserung des Organs: es ist dabei die verständnissvolle Einsicht in den Grund und Zweck, warum wir im Denken und Wollen unser Verhalten den früheren gegenüber verbessert haben und vervollkommnen müssen.

Mit Kraft und Wärme zeigt St. die grosse Gefahr, welche der europäischen Cultur von der Gedanken- und Gefühlsanarchie, von dem wilden Individualismus her droht. Um so unbegreiflicher ist es, wenn er die

Gefahr dadurch beschwichtigen will, dass er unbedingte Trennung der zwei Gegner, Verstand und Gefühl, Logik und Mystik, Wissenschaft und Religion, fordert. Das Heil liegt in der richtigen Wechseldurchdringung beider: wie kann man den Menschen heilen, indem man ihn halbirt?

Es ist ein hoher Gedanke, wenn St. den Messianismus der biblischen Offenbarung als den unerschöpflichen Jungbrunnen der optimistischen Culturarbeit und Fortschrittsfreude hervorhebt und trotz der kriegerischen Gegenwart nicht daran verzweifelt, dass der Weltfriede und allgemeine Geistesbildung die Frucht des fortgesetzten Culturstrebens sei. Wir stimmen ihm darin vollkommen bei: es ist ja das Ideal der Propheten, die Aufgabe des Christenthums, der Sieg des Gottesreiches!

Würzburg. **Dr. Herman Schell.**

Philosophia moralis in usum scholarum. Auct. V. Cathrein S. I. Ed. 3. Friburgi Br., Herder 1890. *M.* 4.

Vorstehendes Werk, ein Theil des von der deutschen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu herausgegebenen *Cursus philosophicus*, erscheint bereits in dritter Auflage. Die früheren Auflagen waren 1893 und 1895 erschienen. Dieser Umstand allein spricht schon zur Genüge für den Werth und die Beliebtheit des für den Unterricht bestimmten lateinischen Handbuches. Freilich ist der durch seine moralphilosophischen Schriften weithin bekannte Verfasser wie wenige geeignet, als zuverlässiger Lehrer und Führer auf dem Gebiete der heute so viel besprochenen socialen Fragen zu dienen. Ein Blick in das Buch genügt, um uns von der Klarheit der Ideen und von der Kraft der Beweisführung zu überzeugen. Wenn auch in dieser dritten Auflage die Zahl und der Inhalt der Thesen gegenüber den früheren Auflagen nicht geändert wurde, und auch die Seitenzahl keinen wesentlichen Zuwachs erhielt (465 gegen 451), so bemerkt man doch überall die Hand des Vf.'s bald in der klarern Ausdrucksweise, bald in der Erweiterung der Beweismomente; er selbst hat in dem Vorwort die Nummern angegeben, in welchen solche Zusätze sich finden.

Wie in den früheren Auflagen (welche im Philos. Jahrb. 1896 S. 330 bereits ausführlich besprochen wurden) behandelt Verfasser auch in der neuen im ersten Theil, der *Philosophia moralis generalis*, zunächst die Grundlage der ganzen Moralphilosophie, nämlich den Endzweck des Menschen, den objectiven (Gottes Ehre), sowie den subjectiven (unsere Glückseligkeit); dann die Mittel, durch welche wir unser Endziel erreichen müssen, d. h. die Willensacte nach ihrer physischen und moralischen Seite betrachtet. Daran schliesst sich naturgemäss die Unterscheidung zwischen Gut und Bös, sowie die Untersuchung über die Norm des sittlich Guten

und Bösen. Vf. unterscheidet eine doppelte objective Norm: die nächste und die letzte; als jene bezeichnet er mit Recht die vernünftige Natur des Menschen nach allen ihren Theilen und Beziehungen betrachtet; als letzte Norm erscheint ihm die Wesenheit Gottes selbst. Damit fallen alle falschen Moralprincipien: der Hedonismus, der Utilitarismus, der Kant'sche kategorische Imperativ, auch der göttliche Wille, insofern er als letzte Norm aufgefasst wird. — Diese Abhandlung erscheint uns als eine der wichtigsten und best begründeten des ganzen Buches. Es fliesst daraus naturgemäss die Besprechung der Tugenden und der Laster.

Nicht weniger wichtig ist das folgende Kapitel über Existenz, Begründung, verpflichtende Kraft, Eigenschaften und Inhalt des sittlichen Naturgesetzes, sowie des darauf sich gründenden positiven Gesetzes. Es folgt die Abhandlung über das Gewissen und das Recht im allgemeinen in seiner Grundlage und Beziehung zum natürlichen Sittengesetz, von welchem die Anhänger von Hobbes und Rousseau, die Positivisten und nach Kant die „historische Schule", sowie die modernen „Nationalisten" es losreissen wollen.

Im zweiten Theil, der *Ethica specialis*, behandelt Vf. im ersten Buch die Rechte und die Pflichten des einzelnen Menschen gegen Gott, gegen sich selbst und gegen die Mitmenschen. Hier nimmt die wichtige Frage nach dem Ursprung, der Grundlage und den Titeln des Eigenthumsrechtes mit Recht einen hervorragenden Platz ein, und werden die socialistischen Systeme der verschiedensten Richtungen in ihrer Grundlage und ihren Folgen betrachtet und verurtheilt. — Das zweite Buch untersucht die Rechte und Pflichten, welche aus der Gemeinschaft der Ehe, der Familie und des Staates den Gliedern derselben erwachsen.

Es würde uns selbstverständlich zu weit führen, den reichen Inhalt der einzelnen Kapitel anzugeben, wir fügen nur bei, dass alle die wichtigeren Fragen, welche das Leben des Einzelnen beherrschen, und die heute wieder die Gemüther erregen: die Heiligkeit der Ehe, die Grundlage, die Befugnisse der Staatsgewalt, Beziehung des Staates zu Kirche und Schule, seine Aufgabe bezüglich der Lösung der socialen Fragen, die verschiedenen Staatsformen, internationalen Beziehungen, das Princip der Nationalität — eingehend besprochen und auf Grund der entwickelten Principien klar gelöst werden.

Sollten mir einige Vorschläge erlaubt sein, so würde ich wieder auf die Ausstellungen des Herrn Recensenten der 1. und 2. Auflage zurückgreifen bezüglich der These X: „Moralitas consistit in actus dependentia a voluntate libere operante et ratione advertente ad regulam morum." Zunächst würde ich diese These erst nach Feststellung der objectiven Norm der Sittlichkeit behandelt haben, da sie ja die *regula morum* schon voraussetzt. Dann scheint mir die These mehr die *causa efficiens* oder

die *essentia physica* des sittlichen Actes auszudrücken, als die *causa formalis* d. h. die *essentia metaphysica*. Auch Cathrein stimmt ja dem Grundsatz zu: „Actus specificatur (d. h. formam suam specificam ratione moralitatis accipit) per obiectum“ (cfr. th. XV); der Willensact erhält also seinen sittlichen Werth wesentlich durch seinen Gegenstand d. h. durch dessen Beziehungen zu der vernünftigen Natur des Menschen. Freilich unterstellt der sittliche Act die freie Entschliessung auf Grund vorhergehender Ueberlegung als nothwendige Bedingung und Ursache seiner Existenz. Durch die Unterscheidung zwischen physischer und metaphysischer Wesenheit des moralischen Actes hätte der Auctor, wie ich glaube, die scheinbar abweichenden Definitionen anderer Auctoren z. B. die Stöckl's in dessen vorzüglicher Moralphilosophie (Lehrbuch III § 22) mit der seinigen leicht in Einklang bringen können, indem er von der physischen, jene von der metaphysischen Essenz des sittlichen Actes sprechen. Vf. hat diese Unterscheidung mit Glück bei anderer Gelegenheit (p. 26 und 309) angewandt und so verschiedene Ansichten vereinigt.

Mir schiene es endlich besser, nach der *norma obiectiva* sofort die *norma subiectiva* d. h. das Gewissen zu behandeln, da beide Regeln zusammen gehören und das Gewissen (wenigstens das *antecedens*) dem freien d. h. dem sittlichen Acte vorausgehen muss; dann versteht man besser die Ausführungen über sittlichen Act, Tugend, Sünde, Laster usw.

Indessen es mag sein, dass Vf. andere Gründe zu dieser Anordnung des Stoffes hatte.

Wie der Leser sieht, sind obige Bemerkungen rein methodischer Natur, und falls sie auch berechtigt sein sollten, thun sie dem Inhalt und Werth des Buches keinen Abbruch. Ich kann nur dem Wunsche des Herrn Recensenten der frühern Auflagen beistimmen, dass eine solche Moralphilosophie, wie die vorliegende, an allen unsern Universitäten vorgetragen werden möge, um „einen Umschwung der öffentlichen Meinung, eine rückläufige Bewegung der so tiefgehenden socialistischen Strömung“ zu bewirken.

Trier. **Dr. Chr. Willems.**

Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist? Von Anton Ölzelt-Newin. Leipzig und Wien, Deuticke. 1900.

Der Begriff der Ursache und die Giltigkeit des Causalitätsprincips sind nach dem Vf. bei der Entscheidung über das Problem der Willensfreiheit maasgebend.

„Die Einfachheit des Problems leidet besonders durch Unklarheiten in der Bestimmung des Begriffes der Ursache. Wer aber unter Ursache nothwendiges Antecedens verstehen will, ist aller Schwierigkeit überhoben. Ursache ist ein Complex von Thatsachen, der keinen Augenblick bestehen kann, ohne

dass die Wirkung erfolge. Da nun keine Theilursache als gleichgiltig zu erachten ist, so kann von Ursache niemals gesprochen werden, wie viele Factoren, wie Disposition, Inclination, intra- oder extrasubjective Nöthigung auch immer bestehen mögen, wenn diese nicht den Complex voll machen, in dem keinerlei Moment der Freiheit Platz hat: Wer an das Causalgesetz glaubt, kann kein Indeterminist sein. Ebenso wird ein einziges solches Moment zur Behauptung des absoluten Indeterminismus gehören. Die Grenze ist völlig klar bestimmt. . . . Das Kriterium liegt also in der Vollzähligkeit der Theilursachen und der durch sie bedingten Nothwendigkeit."

Es gibt nun für die Allgemeingiltigkeit des Causalgesetzes mancherlei Beweise, die aber alle nicht zwingend sind.

„Das Causalgesetz kann evident sein mit Gewissheit oder mit Wahrscheinlichkeit, und zwar 1. mit unmittelbarer oder mittelbarer Gewissheit, 2. mit unmittelbarer oder mittelbarer Wahrscheinlichkeit."

Eine eingehende Kritik derselben zeigt, dass sie nicht darthun, was sie sollen:

„Die Beweise haben sich bezogen, I. auf die Unverträglichkeit (»Undenkbarkeit«) in der gegentheiligen Annahme, II. auf die dispositionellen Factoren (»Apriorität«), III. auf die Identificirung der Begriffe Grund und Ursache, IV. auf die Zurückführbarkeit der Causalität auf die Identität."

In der Beurtheilung dieser Beweise für das Causalitätsprincip können wir vielfach dem Vf. beistimmen, ja wir können sie alle mit ihm aufgeben, müssen dann aber erklären, dass er den eigentlichen stichhaltigen Beweis übergangen hat, nämlich die Zurückführung des Causalitätsprincips auf den Satz vom hinreichenden Grund. Indes scheint er unter der „Identificirung der Begriffe von Grund und Ursache" die Zurückführung zu verstehen. Denn er sagt:

„Wenn man zum Zwecke dieses Beweises behauptet, Alles habe einen Grund, so wird hier unter Grund auch Ursache verstanden — dann ist schon behauptet worden, was zu beweisen ist — oder es ist erst zu zeigen, dass der Satz: jedes Geschehene hatte eine Ursache, ein specieller Fall oder identisch sei mit der Behauptung, dass jedes nicht unmittelbar evidente Urtheil Prämissen voraussetze, um ein richtiger Schluss zu sein. Wäre das der Fall, so würde, wenn etwas ohne Ursache geschähe, ohne Grund geurtheilt werden. Aber an jedem Beispiele ist der Werth dieser Behauptung klar zu machen."

Das Causalitätsprincip ist ein specieller Fall des Satzes vom Grunde, was keines Beweises bedarf, da die Ursache den Grund einer anfangenden Existenz bezeichnet, während es auch einen Grund für das Denken (Erkenntnissgrund), für das Sein selbst, für die Möglichkeit gibt. Den Erkenntnissgrund verwechselt der Vf. mit dem Realgrund, wenn er den Satz vom Grunde auf Prämissen und Schlüsse einschränkt. Aber auch in dieser Fassung ist der Satz vom hinreichenden Grunde unmittelbar evident und absolut giltig; er braucht nicht in jedem einzelnen Falle verificirt zu werden.

Dass das Freiheitsproblem hauptsächlich durch das Causalitätsgesetz erschwert werde, ist insofern wahr, als die Leugner der Freiheit sich auf einen verkehrt gefassten Begriff von der Ursache stützen, mit dem dann allerdings die Freiheit unverträglich ist. Die Ursache bezeichnet den adäquaten Grund eines neu eintretenden Ereignisses. Ein solches ist aber bei der freien Entscheidung in den Motiven und in der Willenskraft gegeben. Wenn man freilich mit dem Vf. allgemein behauptet: Ursache ist die Gesammtheit der Bedingungen, unter denen ein Ereigniss eintritt, dann ist Ursächlichkeit und Freiheit unvereinbar. Aber diese Ursächlichkeit kommt im Princip vom Grunde nicht vor.

Fulda. **Dr. C. Gutberlet.**

Die Sternenwelten und ihre Bewohner. Ein populär wissenschaftlicher Versuch über die Bewohnbarkeit der Himmelskörper, nach dem neuesten Standpunkte der Wissenschaften. Von Dr. Jos. Pohle, o. ö. Prof. a. d. Univ. zu Breslau. Zweite, gänzlich umgearbeitete und vermehrte Auflage. Mit 5 farb. Tafeln und 53 Abbildungen. Köln, J. P. Bachem. gr. 8. 462 S. *M.* 8.

Seitdem neben der „Himmels-Mechanik“ und der „rechnenden Astronomie“ infolge der Fortschritte auf dem Gebiete der Spectralanalyse, der Photometrie und der Photographie die „Astrophysik“ entstanden ist, und seitdem wir durch die verbesserten optischen Hilfsmittel die Oberflächenbeschaffenheit auf mehreren Planeten unseres Sonnensystems haben genauer durchforschen können, ist auch das Problem „von der Bewohnbarkeit der Sternenwelten“ noch viel intensiver als früher von Philosophen, Theologen und auch Fach-Astronomen discutirt worden. Gibt es doch viele Gebildete, welche den Zweck und das Ziel der teleskopischen Untersuchung des Sternenhimmels nur in der Auffindung von Beweisen für das Vorhandensein von Organismen auf den verschiedenen Himmelskörpern suchen! Es kann daher nur mit Freuden begrüsst werden, dass das sehr verdienstvolle Buch des Herrn Prof. Dr. Pohle: „Die Sternenwelten und ihre Bewohner“ nunmehr in zweiter, gänzlich umgearbeiteter und vermehrter Auflage erschienen ist. Die erste, in zwei Theilen in den Jahren 1884 und 1885 als Vereinsschrift der „Görres-Gesellschaft“ erschienene Auflage umfasst 334, die zweite Auflage dagegen 462 Seiten. Dazu ist diese neue Auflage mit sehr schönen Illustrationen versehen. Pohle hat in seiner Arbeit alle neuesten Errungenschaften der Astronomie benützt. Das Buch bietet überhaupt eine „Populäre Astronomie“ im besten Sinne des Wortes.

Nach einer wunderschönen Schilderung einer Sternennacht als Einleitung behandelt Vf. im 1. Kapitel die Tragweite und den Stand der

Frage, die Bedeutung des Gegenstandes, die allgemeinen Bedenken gegen die Belebtheit der Welten, die allgemeinen Gründe zu Gunsten der Belebtheit der Himmelskörper und endlich die Darlegung des Fragepunktes. Prof. Pohle redet nicht der weitverbreiteten Ansicht das Wort, als ob im Weltall dem Leben überhaupt keine Schranken gesetzt wären, sei es nun zeitlich oder räumlich. „Wir gestehen gerne zu, dass weder alle Welten gegenwärtig bewohnt seien, noch dass die bewohnbaren es jederzeit gewesen!“ (S. 27.)

Im 2. Kapitel wird der Auctoritätsbeweis für die Belebtheit des Weltalls geführt. Schon bei dem uralten Culturvolk der Inder finden wir die Annahme der Bewohnbarkeit der Sternenwelten. „Sonne, Mond und unbekannte Sterne sollen nach der Weltansicht der Vedas für die Menschenseelen als Glücksplätze oder Straforte wohnlich eingerichtet sein!“ Der Glaube an die Metempsychose zwang die Inder zu solchen Annahmen. Beim Anbruch der neueren Zeit ist es namentlich der mit Recht als einer der grössten Männer gefeierte Cardinal Nikolaus von Cusa, der hundert Jahre vor Coppernicus schon lehrte, dass die Erde als kleiner Planet um die Sonne sich bewegt, und der auch in seiner Schrift „De docta ignorantia“ die Belebtheit der Himmelskörper durch vernünftige Geschöpfe lehrte [1]).

Im 3. Kapitel stellt der Vf. die neuesten Forschungen über Wesen und Ursprung der Sternschnuppen, bezw. der Meteoriten in anziehender Weise dar. Von der neuesten eingehenden und wohl einwandfreien Classification der Meteoriten durch Dr. E. Weinschenk in München hat natürlich der Herr Vf. noch keine Kenntniss haben können, da die Untersuchungen Weinschenk's erst im 2. Hefte der „Sitzungsberichte der Münchener Akademie der Wissenschaften“ (mathemat.-physikal. Klasse) veröffentlicht sind. Aber Recensent möchte auf diese bedeutende Arbeit hingewiesen haben. Die Studien Weinschenk's werfen auch ein bedeutendes Licht auf die Entstehung der Meteoriten überhaupt. Die versteinerten Organismen von Hahn und das *Eozoon* gehören wohl jetzt nur mehr der Geschichte an [2]).

---

[1]) Bei dieser Gelegenheit möchte ich aufmerksam machen auf eine äusserst interessante Arbeit des bekannten Mathematikers und Geophysikers Dr. S. Günther über „Nikolaus von Cusa in seinen Beziehungen zur mathematischen und physikalischen Geographie“, veröffentlicht in dem Supplement zum 44. Jahrgang der Zeitschrift für Mathematik und Physik. (S. 123—152.) In der neuesten Zeit sind es namentlich die Astronomen Flammarion, Proctor, P. A. Secchi und P. Braun, welche eine Belebtheit der Sternenwelten annehmen. Auch der Berliner Astronom Prof. Dr. Förster ist in einem auf der Naturforscherversammlung in München 1899 gehaltenen Vortrag für das Dasein von Lebewesen auf Himmelskörpern eingetreten. — [2]) Ueber das *Eozoon bavaricum* Gümbel's vgl. „Sitzungsberichte der k. b. Akad. d. Wissensch., mathem.-physikal. Kl.“ Bd. 29, S. 220 f.

Bei dem Kapitel über Spectralanalyse hätten die Arbeiten von Wiedemann über Fluorescenzspectra Erwähnung verdient. Aus diesen Untersuchungen von W. geht hervor, dass bei gewissen Luminescenzerscheinungen Intensität und Wellenlänge des ausgesandten Lichtes nicht mehr eine Function der Eigenschaften des Körpers wie Dichte, Druck und Temperatur allein sind, sondern dass sie auch abhängig werden von der Art der Erregung. Wie sich bei irdischen Lichtquellen herausstellt, dass in vielen Fällen ihre Lichtemission zum theil auf Luminescenz beruht, und nur in ganz wenigen Fällen eine reine Temperaturstrahlung vorhanden ist, so dürfte dieses auch für viele astrophysikalische Probleme der Fall sein. Die Untersuchungen W.'s sind für die Astrophysik um so bedeutungsvoller, als es ja höchst wahrscheinlich ist, dass z. B. unsere Sonne allein auch elektrodynamische Wellen aussenden muss. Es ist freilich hiefür ein experimenteller Beweis noch nicht erbracht. Aber viele periodische Erscheinungen weisen darauf hin.

Das 5. Kapitel ist der Astrophotographie gewidmet, wobei wieder alle Fortschritte berücksichtigt sind.

In dem 6. Kapitel über „die Physik der Sonne" wären die neuen Sonnentheorien von P. Fenyi und Scheiner[1]) und die Theorie der Sonnenflecken von E. von Oppolzer[2]) zu erwähnen gewesen.

Im 7. Kapitel erfahren wir die Resultate der modernen astronomischen Forschungen über Entfernung, Grösse, physikalische und chemische Constitution der Fixsterne; auch die Astrophotometrie und die „Astronomie des Unsichtbaren", d. h. die Auffindung von Sternsystemen mit sehr nahestehenden Componenten auf spectrographischem Wege und die Untersuchungen über die veränderlichen Sterne werden ausführlich dargelegt. Für die Philosophie sehr interessant und wichtig sind die Ausführungen Pohle's über die Gestirne und die Weltgeschichte. Mit dem Resultat des Herrn Vf.'s, dass sowohl unsere Sonne als auch die Fixsterne zur Zeit wegen der dortselbst herrschenden überaus hohen Temperatur Organismen nicht beherbergen können, kann man nur einverstanden sein. Dagegen dürfen wir mit Pohle annehmen, dass in den aussersolaren Planetensystemen sich einzelne Himmelskörper finden, deren chemische und physikalische Constitution für die Existenzbedingungen der Organismen günstig ist. Auf solchen aussersolaren Planeten dürften sich dann auch irgendwelche Lebewesen vorfinden. Recensent ist für die Belebtheit der aussersolaren Planeten bereits im

[1]) Vgl. „Astronom. Nachrichten" 1896, Nr. 3355. — [2]) Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, mathem.-naturw. Kl. 1893, Bd. 102, Abth. IIa S. 375 ff.

Jahre 1894 in einer kleinen, in der Beilage zur „Augsburger Postzeitung“ Nr. 46 vom 15. November 1894 veröffentlichten Arbeit eingetreten.

Unter den Planeten, bei deren Behandlung im 8. Kapitel auch die allerneueste Litteratur, z. B. Villiger's Untersuchungen über Venusrotation, berücksichtigt sind, ist es nach dem Vf. namentlich Mars, welcher als Wohnplatz für Organismen unserer Erde am nächsten steht. Freilich sind viele Probleme inbezug auf den Planeten Mars noch nicht einwandfrei gelöst! Ich erinnere an die Frage nach dem Wasserdampfgehalt der Mars-Atmosphäre, an die Kanäle und deren Verdoppelung usw. Bei den Ausführungen über das den Saturn umschwebende Ringsystem vermisst Recensent die überaus klaren Arbeiten Seeliger's über „die Theorie der Beleuchtung staubförmiger kosmischer Massen insbesondere des Saturnringes“ [1]). Bekanntlich sind die Gründe, welche Maxwell für die staubförmige Structur des Saturnringes angibt, nicht stichhaltig. Die Entscheidung der Frage nach dem Aggregatzustand des Ringsystems liegt vielmehr auf photometrischem Gebiete. Die photometrischen Beobachtungen zeigen die staubförmige Structur der Ringe. Dazu kommt noch der nach dem Doppler'schen Princip geführte spectrographische Beweis des amerikanischen Astronomen Keeler.

Bei der „Physik der Kometen“ hätten wohl die experimentellen Arbeiten von Prof. Dr. Goldstein in Berlin über die Kathodenstrahlen im Weltraum Erwähnung verdient. Mit sog. Kathodenstrahlen hat Goldstein viele an den Kometen beobachtete Phänomene experimentell nachgeahmt. Mir scheinen die Versuche Goldstein's für die kosmische Physik sehr wichtig zu sein. — Da die kosmozoische Hypothese von Thomson (jetzt Lord Kelvin) und Helmholtz in neuester Zeit wieder von mehreren Philosophen und Naturforschern verwerthet worden ist, so hat Vf. ganz recht gethan, wenn er genannte Hypothese einer Kritik unterzogen hat. Für das „Problem der Entstehung des Lebens“ leistet besagte Hypothese gar nichts.

Im 10. Kapitel folgen sodann die metaphysischen Erwägungen zu Gunsten des ausserirdischen Lebens. In sehr interessanter Weise führt Herr Prof. Dr. Pohle die metaphysischen Beweise für die Belebtheit der Welten durch. Die Beweise sind genommen aus dem höchsten Weltzweck, aus der Vollkommenheit des Universums, aus der Allmacht und Weisheit Gottes und aus der Ruchlosigkeit des Menschengeschlechtes. Nachdem hier auf Erden so viel Unglaube, so viel Ungerechtigkeit herrscht, liegt die Vermuthung nahe, dass auf anderen Planeten des Weltalls bessere und gerechtere intelligente Geschöpfe von Gott sind erschaffen worden.

---

[1]) Abhandlungen der k. b. Akademie der Wissenschaften. II. Kl. Bd. XVIII. Abth. I, München 1893.

Hierauf werden mehrere Einwände gegen die Belebtheit der Welten von dem Herrn Vf. ausführlich widerlegt.

Im 11. Kapitel wird die Mehrheit bewohnter Welten vor dem Richterstuhl des Christenthums betrachtet. Die Annahme, dass auch auf anderen Himmelskörpern Organismen, namentlich aber intelligente Wesen existiren, verstösst gegen kein Dogma des Christenthums. Was aber das Dogma von der Erlösung des gefallenen Menschen durch den Gottmenschen Christus betrifft, so ist es nicht nothwendig, auch den Sündenfall der auf anderen Himmelskörpern lebenden intelligenten Wesen anzunehmen. So beantworten denn Astronomie und Biologie, Philosophie und Theologie, die sich jedem denkenden Menschen aufdrängende Frage: „Sind die Himmelskörper, wie unsere Erde, Erzeuger und Träger von Leben?“ nur bejahend.

Zum Schlusse kann Recensent den hochw. Herrn Vf. nur beglückwünschen zu einer so wahrhaft schönen und höchst zeitgemässen Arbeit. Das Buch verdient die weiteste Verbreitung unter allen Gebildeten. Für die jungen Theologen mag das verdienstvolle Werk ein Beweis sein, wie unumgänglich nothwendig in unseren Tagen auch für den Gottesgelehrten ein gründliches Studium der mathematisch-naturwissenschaftlichen Disciplinen ist.

Schaufling b. Deggendorf (Bayern). **Dr. M. Maier.**

Mensch oder Affe? Kurze Zusammenstellung älterer und neuerer Forschungen über Stellung und Herkunft des Menschen. Von Dr. Joh. Bumüller. Ravensburg. 1900. VI, 91 S. *M.* 1,50.

Unter den durch Darwin's Theorie angeregten Fragen ist die einschneidenste wohl jene, welche sich auf das Verhältniss des Menschen zur Thierwelt und speciell zu der Ordnung der Affen bezieht. Darwin selbst hat in seinem Buche von der Abstammung des Menschen (Deutsche Ausg. von Carus, I, S. 186) bei Beantwortung jener Frage geschrieben:

„Die Simiaden zweigten sich in zwei grosse Stämme ab, die neuweltlichen und die altweltlichen Affen, und aus den letztern ging in einer frühen Zeit der Mensch, das Wunder und der Ruhm des Weltalls, hervor.“

Gegen diesen Satz nun, der bekanntlich von allen entschiedenen Descendenztheoretikern als unantastbares Dogma anerkannt und vertheidigt wird, ist die dem Umfang nach zwar kleine, aber an gediegenem Inhalt dennoch reiche Schrift, die wir hier zur Anzeige bringen, gerichtet.

In einer kurzen Einleitung wird zunächst anerkannt und auch bewiesen, dass der menschliche Körper im wesentlichen ein thierischer Körper sei; aber im Gegensatze zu Darwin und seinen Anhängern werden dann in zwei Theilen zwei Thesen begründet, nämlich diese: I. Der

Mensch gehört systematisch nicht zu den Affen, II. die Wissenschaft spricht auch nicht für die Abstammung des Menschen von dem Affen.

Wir wollen eine gedrängte Uebersicht der Beweisgründe für diese zwei Thesen geben. Der Satz, dass es systematisch in keiner Weise zu rechtfertigen sei, wenn man den Menschen mit den Halbaffen und Affen zu einer Ordnung, derjenigen der Primaten, vereinigen will, wird bewiesen: *a*) aus der Grösse bezw. dem Gewichte des Gehirnes, wobei in erster Linie der absolute Rauminhalt des menschlichen Gehirnschädels mit dem der Affen verglichen, dann das Gewichtsverhältniss von Gehirn und Rückenmark, ferner das Grössenverhältniss der Gehirnhöhle zu den beiden Augenhöhlen und zuletzt das absolute Uebergewicht des Gehirntheiles des Schädels über den Gesichtstheil beim Menschen in Betracht gezogen wird; *b*) man hat auf darwinistischem Standpunkt einen ursächlichen Zusammenhang zwischen dem aufrechten Gang und der Gehirnentwicklung des Menschen zu construiren versucht in der Weise, dass man sagte, jene Affenart, von welcher der Mensch abstammt, sei durch irgendwelche äussere Umstände genöthigt worden, an aufrechten Gang sich zu gewöhnen, der aufrechte Gang aber habe eine grössere Entwicklung des Gehirns nach sich gezogen. Im Gegensatz hiezu wird nun in der hier besprochenen Schrift hervorgehoben, wie Dr. Ranke bewiesen hat, dass die Gehirnentwicklung, wie sie beim Menschen sich zeigt, nicht eine Folge des aufrechten Ganges, sondern umgekehrt der aufrechte Gang eine Folge der menschlichen Gehirnentwicklung sei; *c*) was dann den aufrechten Gang selbst betrifft, so wird gezeigt, dass bei Affen zwar ein aufgerichtetes Gehen vorkommt, aber eine solche aufrechte Stellung, wie sie der Mensch hat, gar nicht möglich sei.

„Der Affe steht nicht aufrecht wie der Mensch; er hat sich zwar aufgerichtet, aber Ober- und Unterschenkel liegen nicht in einer Linie und haben nicht die senkrechte Richtung (wie beim Menschen)."

Am Schlusse des I. Theiles wird auch die in der Sprache und in der Denkthätigkeit des Menschen sich offenbarende Verschiedenheit von der Thierwelt noch als Beweis gegen die systematische Einreihung des Menschen in die Ordnung der Affen geltend gemacht; und im allgemeinen ist das, was hier vorgebracht wird, richtig, aber die Beweisführung ist nicht so exact, wie in den anatomischen Partien, und es werden von den Thieren ein paar Ausdrücke gebraucht, die besser vermieden worden wären. So kommt S. 30 der Ausdruck „Die Beobachtung des geistigen Lebens der Thiere" usw. vor. Die Thiere haben zwar psychisches, aber — streng genommen — nicht geistiges Leben. Solches haben nur Menschen und Engel. Es wird ferner dem Thiere auch Denkthätigkeit, allerdings nicht dieselbe wie dem Menschen, zugeschrieben und bemerkt:

„Will man dem Thiere das Denken und Ueberlegen ganz absprechen und dasselbe zu einer mechanisch arbeitenden Maschine stempeln, so scheint mir das mit einer objectiven Beobachtung unvereinbar zu sein."

Hiegegen ist nun zu bemerken, dass man den Thieren das Denken absprechen kann, ohne sie zu Maschinen zu stempeln.

In dem Referat über den Beweis des zweiten Satzes, dass die Wissenschaft nicht für die Abstammung des Menschen vom Affen spreche, können wir uns kürzer fassen. Es werden hier zuerst die verschiedenen Versuche, Uebergangsformen zwischen Mensch und Affe nachzuweisen, geprüft, und deren Unhaltbarkeit aufgezeigt; dann wird bewiesen, dass die höhere Entwicklung des Affentypus nicht etwa zu menschlichen Verhältnissen, zur Annäherung an den menschlichen Typus führt, sondern von diesem sich entfernt; endlich wird aus den Thatsachen der Palaeontologie nachgewiesen, dass die älteste Thierbevölkerung der Erde für eine gesonderte Entstehung der Hauptstämme des Thierreiches und damit auch für eine gesonderte Entstehung des Menschen spreche.

Als formelle lobenswürdige Eigenschaften des Schriftchens verdienen noch erwähnt zu werden eine klare, fliessende Darstellung und Hervorhebung derjenigen Punkte, auf die es hauptsächlich ankommt, durch Fettdruck. Sowohl was der Autor beweisen will, als auch die Beweisgründe sind möglichst kurz und klar ausgesprochen. Der Druck ist sehr schön und correct.

Dillingen. **Dr. Fr. X. Pfeifer.**

La nouvelle Monadologie. Par Ch. Renouvier et L. Prat. Paris, Armand Colin. 1899. 8. 546 p. *Fr.* 12.

Zwei Grundsätze sind es, welche den Verfassern dieser Monadenlehre bei dem Aufbaue ihres Systems stets vor Augen schweben, und welche sie in consequenter Weise zur Durchführung bringen. Der erste besagt: es gibt kein actuelles d. h. vollendetes Unendliches. Daraus schliessen sie — mit welchem Rechte, wollen wir nicht untersuchen —, dass die stetige Ausdehnung, wie sie unseren Sinnen sich darbietet, nicht als existirende Substanz angesehen werden dürfe, dass man vielmehr einfache Monaden annehmen müsse, aus denen die ganze Welt sich zusammensetze. Ferner folgern sie aus dem genannten Principe die Existenz Gottes. Es kann nämlich keine unendliche Aufeinanderfolge von Veränderungen geben; darum gibt es einen ersten Anfang und eine erste Ursache aller Veränderungen, und diese Ursache ist Gott. Aber derselbe Satz, aus welchem die Verfasser das Dasein einer ersten Ursache erschliessen, wird von ihnen dazu benutzt, alles Göttliche an ihr zu zerstören: Es gibt keine actuale Unendlichkeit, also hat auch Gott

kein unendliches Sein, er ist weder ewig, noch unermesslich, noch allwissend, noch allmächtig, kurz der traditionelle Gottesbegriff ist als widerspruchsvoll aufzugeben.

Wie aber sollen wir uns Gott denken? — Die Antwort gibt uns das zweite Grundprincip: Nichts ist absolut, alles ist relativ. Wir dürfen Gott nur das beilegen, was durch sein Verhältniss zur Welt gefordert wird: einen Verstand, welcher die Welt umfasst, die Macht des Willens, welche ihm als der ersten Ursache zukommt, sowie auch die moralischen Vollkommenheiten der Gerechtigkeit und Güte.

Wie verhält sich dieser Gott zur Menschheit? — Die Menschheit wurde erschaffen als eine vollkommene Gesellschaft in paradiesischem Zustande. Es war ein Reich des Friedens und der Gerechtigkeit. Die Natur war ganz den Bedürfnissen des Menschen angepasst und seiner Herrschaft völlig unterworfen. — Die Vff. sind in der Lage, uns über jene Verhältnisse sehr genaue Mittheilungen machen zu können. Sie wissen z. B. zu berichten, dass damals die Materie gleichmässig im Raume vertheilt war, und infolgedessen nicht das heutige Gravitationsgesetz bestand, welches die Menschen einem beständigen Zwange unterwirft und unzählige Gefahren mit sich bringt, sondern die Grösse der Massenanziehung dem Abstande von dem einen allgemeinen Centrum direct proportional war.

Was hat jener Zeit ein Ende bereitet? — Ein allgemeiner Sündenfall. Vom Stolze verblendet und begierig die Freiheit des Willens zu bethätigen, begannen die Menschen die Pflichten der socialen Gerechtigkeit zu verletzen, indem ein jeder unbekümmert um das Wohl der Gesammtheit nur nach eigenem Vortheile strebte und ohne Mitleid mit dem Unglücke des Nächsten nur auf die Befriedigung seines Hochmuthes bedacht war. So wurde nach und nach das ursprüngliche Reich des Friedens und der Gerechtigkeit zerstört. Hand in Hand mit dem moralischen Verfalle der Menschheit ging eine Umwälzung in der Natur, die sich immer der Herrschaft des Menschen entzog. Die gleichmässige Stoffvertheilung wurde gestört, es entstanden mächtige Riesenkörper, durch deren Zusammenstoss sich jener Urnebel bildete, aus welchem nach der Kant-Laplace'schen Theorie die Sonne mit ihren Planeten hervorging. — Nunmehr begann nach dem Willen Gottes auf unserer Erde für die Menschheit eine Zeit des Elendes und der Erniedrigung. Durch geduldig ertragenes Leiden soll sie nämlich die verlorene Vollkommenheit wieder erlangen. Weil jedoch die meisten Menschen bei ihrem Tode von diesem Ziele noch weit entfernt sind, so muss man nach dem irdischen Leben eine neue Prüfungszeit auf einem anderen Planeten annehmen, und so werden Wiedergeburt und Tod auf einander folgen, bis endlich für alle ohne Ausnahme der Läuterungsprocess vollendet ist.

Dann werden alle mit einander vereinigt, wieder des ursprünglichen Glückes theilhaftig werden und zwar diesmal mit der Gewissheit, es nie wieder zu verlieren. Der Gegenstand ihrer Glückseligkeit besteht nicht etwa in der Anschauung Gottes, welche die Vff. für langweilig halten, sondern in der Schönheit der Natur, den Freuden der Freundschaft und Liebe und dergl. mehr. —

Das ist die „Neue Monadenlehre", von welcher ihre Vff. glauben, dass sie den ganzen Wahrheitsgehalt des Christenthums in sich berge, ohne aber an den Widersprüchen desselben zu kranken. Sie geben darum der Kirche den Rath, die Wege ihrer Philosophie einzuschlagen, dann werde das von so vielen Gebildeten verlassene Christenthum einer neuen Blütheperiode entgegengehen.

Es sind dies nur einige Proben, die wir aus dem umfangreichen Werke gegeben haben. Aber diese Proben genügen, um den wissenschaftlichen Werth und den Geist des Buches hinreichend zu kennzeichnen. Weitere Kritik ist überflüssig.

Freiburg i. B. **Ed. Hartmann.**

La philosophie thomiste pendant les années. 1888—1898. Par Domet de Vorges. Paris, Société Bibliographique. 1899. 25 S.

Der durch eine Reihe philosophischer Werke selbst rühmlich bekannte Vf. liefert hier einen gedrängten Bericht über die Erfolge der neuesten Scholastik in den verschiedenen Ländern der alten und der neuen Welt. Eine lange Reihe glanzvoller, auch bei Gegnern geachteter Namen von Verfassern gründlicher, den Bedürfnissen der Zeit entsprechender Werke tritt hier vor uns auf. In einer grossen Zahl ausschliesslich oder vorzugsweise philosophischer Zeitschriften, in wissenschaftlichen Gesellschaften, auf mehreren katholischen Universitäten oder doch einzelnen, auf protestantischen oder paritätischen Hochschulen eigens errichteten Lehrstühlen findet die scholastische Philosophie eifrige Pflege. Mit Freuden sehen wir, dass Deutschland mit seinen Leistungen eine der ersten Stellen einnimmt (S. 5—10). — Auch die durch den Tod hervorragender Philosophen erlittenen Verluste sind verzeichnet.

Angesichts der errungenen Resultate einerseits und der intellectuellen Anarchie auf der anderen Seite, welche so grosse Aehnlichkeit mit dem Zustande der griechischen Philosophie zur Zeit der Sophisten aufweist, hegt Vf. die Hoffnung, es werde das kommende Jahrhundert den vollen Sieg jener Philosophie sehen, deren hervorragendster Vertreter der hl. Thomas ist.

Fulda. **Dr. Jos. Dam. Schmitt.**

Philosophischer Sprechsaal.

Zur Widerlegung des Idealismus.

Von C. Th. Isenkrahe.

(Schluss.)

Um nun zu dem versuchten Nachweis für das objective Dasein der Aussenwelt zurückzukehren, so wird es nach allem Gesagten sehr begreiflich erscheinen, dass Aristoteles und Thomas für gut fanden, hier nicht beweisend vorzugehen, wie es geschehen wäre, wenn sie ihre Wahrnehmungstheorie der Wahrheit des Erkennens als Beweis unterstellt hätten. Die Wahrheit des Erkennens, und zwar des sinnlichen wie des übersinnlichen, konnten sie nur und mussten sie voraussetzen, denn sie bildet die Grundlage aller Beweise und kann deshalb naturgemäss selber nicht bewiesen werden.

Aus dem Gesagten dürfte aber auch erhellen, wie wenig es im Geiste der alten Philosophie liegt, für Dasein und Sosein der Welt einen Beweis zu versuchen. Wird aber ein solcher Beweis geradezu für nothwendig erklärt, wenn auch nur, „um die natürliche Gewissheit zu einer wissenschaftlichen zu erheben,“[1]) so liegt darin ein wirklicher Abfall vom alten, realistischen Standpunkte und ein Einlenken in die Bahnen des modernen Idealismus.

Es ist allerdings wahr, was Dr. Geyser hervorhebt, dass die Vertreter der alten Philosophie heute in anderer Lage sich befinden als der hl. Thomas, dem nicht ein ganzes Heer von Zweiflern gegenüberstand, aber es ist doch wohl völlig ausgeschlossen, dass der hl. Lehrer den für entbehrlich gehaltenen und nicht geführten Beweis heute für nothwendig erachten und zu führen versuchen würde. Oder sollen wir annehmen, er habe ihn nur deswegen nicht geführt, weil er keine genügende Zahl von Zweiflern vor sich hatte? Soll die *Philosophia perennis* in solcher Weise, in Grundlage und Aufbau von den wechselnden Verhältnissen und Zeitmeinungen abhängen? Nein, jener Beweis ist für alle

[1]) So Stöckl (Lehrbuch der Philosophie 4. Aufl. I. S. 360). Wenn der Ausdruck mit Vorsicht gewählt ist, so muss die „wissenschaftliche“ Gewissheit keine „natürliche“ sein, und letztere an sich noch keine „wissenschaftliche“ Berechtigung haben. In Wirklichkeit hat die Philosophie dem natürlichen Erkennen gegenüber nichts weiter zu thun, als dasselbe zu constatiren und wo möglich genetisch zu erklären sowie, falls „wissenschaftliche“ Bemängelungen vorliegen, diese zurückzuweisen.

Zeiten weder möglich noch nothwendig: daran wird festzuhalten sein, wenn anders man im alten Geleise bleiben will.

Dennoch aber ist die veränderte Zeitlage, auf die Dr. G. hinweist, wohl zu beachten. Es geht heute nicht mehr an, die alte Erkenntnisslehre nur immer wieder so vorzutragen, wie es seit Jahrhunderten geschehen ist. Dadurch bekehrt man die Idealisten nicht und ruft keinen von seinem Irrwege zurück. Sonst wäre es längst geschehen, oder besser: sonst wäre der Irrweg gar nicht eingeschlagen worden. Aus bloser Liebhaberei ist das sicher nicht geschehen und auch nicht aus glaubensfeindlichen Instincten; denn wenn auch der Glaube des Realismus, so bedarf doch der Unglaube nicht des Idealismus.

Wie der veränderten Zeitlage bei völliger Festhaltung des alten Standpunktes Rechnung zu tragen ist, das ergibt sich nach den bisherigen Ausführungen wohl von selbst. Der Beweis, den die Alten nicht geführt haben, der Beweis für die Wahrheit des natürlichen Erkennens, ist auch heute noch so wenig nöthig wie früher, aber dass er nicht nöthig ist, das muss klarer gezeigt werden, als es früher geschehen ist. Die Alten beriefen sich dafür auf die „Evidenz", aber damit ist die Sache noch keineswegs erledigt. Warum muss denn das Evidente immer wahr sein? Gibt es nicht Fälle genug, in denen die anfängliche Evidenz sich hinterher als Täuschung erwies? Man muss „sorgfältig beobachten", ja wohl, aber wann habe ich denn sorgfältig „genug" beobachtet? Nicht wahr, wenn die Sorgfalt so weit geht, dass jede Täuschung ausgeschlossen ist?! Offenbar bedarf die alte Theorie hier der bessernden Hand, und hier gilt auch das vor allem, was Dr. G. bezüglich der veränderten Zeitlage, der vermehrten „Anzweiflungen" hervorhebt. Man denke nur an den von P. Linsmeier unlängst zur Sprache gebrachten Fall, in dem trotz aller Evidenz sich die ganze Menschheit täuschte. [1])

Um nun hier kurz meine Meinung zu sagen, so leuchtet wohl ein, dass die obigen schlimmen Fragen sich nur dann einstellen, wenn man die Evidenz zum „Kriterium (*secundum quod*) der Wahrheit" macht. Dann allerdings muss man auch beweisen, dass das Evidente immer wahr sein müsse, und dann steht man sofort vor einer augenscheinlichen Unmöglichkeit. (Im günstigsten Falle gelangt man schliesslich an bei dem Cirkelschluss: folglich ist es evident, dass das Evidente immer wahr ist.) Aber damit ging man doch auch weiter als nöthig war: die Berufung auf die Evidenz genügte auch allein schon, ohne dass man letztere zum Kriterium der Wahrheit machte, denn es handelt sich in unserm Falle doch blos darum, zu zeigen, dass die vorhandene Evidenz den Wahrheitsbeweis überflüssig macht. Das aber kann auch ohne Zuhülfenahme eines Kriteriums geschehen, und zwar so klar und überzeugend, dass jeder Widerspruch dagegen verstummen muss. Ist es aber geschehen, dann bleibt für den Realisten weiter nichts mehr zu thun übrig, als dass er die gegnerischen Einwendungen widerlegt. Er befindet sich dann in der Defensive, und darin ist seine Position völlig unangreifbar. Seine Aufgabe ist also eine zweifache, eine positive und eine negative. Gehen wir also auf beide etwas näher ein.

[1]) Vgl. diese Zeitschrift 9. Bd. (1896) S. 107 ff. Vgl. dazu meine Besprechung der angeregten Frage 10. Bd. (1897) S. 337 ff.

Es gibt Fälle, in denen es Zweck und Sinn hat, auch für das Evidente noch einen Beweis zu fordern oder zu suchen. So zunächst, wenn es geschieht aus rein wissenschaftlichen Gründen und ohne eigentliches Bedürfniss, wie wenn z. B. strebsame Schüler für diesen oder jenen mathematischen Lehrsatz, dessen Richtigkeit längst erwiesen ist und feststeht, einen neuen Beweis suchen. Mit Recht fordert oder sucht man ferner, und zwar aus wirklichem Bedürfniss, einen Beweis für das, was Andere für evident erklären, was man selbst aber nicht oder nicht genügend evident findet. Und endlich verlangt man auch dann für das Evidente einen Beweis, wenn man zwar selber das Betreffende früher evident fand, später aber aus irgendwelchen Gründen wieder zweifelhaft wird. Ist es aber auch — so darf man gewiss jeden Idealisten fragen — vernünftig, für etwas, was man *hic et nunc* selber evident findet und selber für evident erklärt, einen Beweis zu fordern, und zwar in dem Sinne, dass man widrigenfalls das Betreffende für zweifelhaft erklären müsse? Offenbar ist diese Beweisforderung doch geradezu widersinnig. Unsere Idealisten mögen meinetwegen, wenn sie dazu den Muth haben, erklären, nichts sei ihnen evident, aber sie können nicht zugleich eine und dieselbe Sache für evident und zweifelhaft erklären, nicht zugleich einen Beweis fordern und nicht fordern. Das ist aber genau unser Fall, sofern es sich um das objective Dasein der Aussenwelt handelt; unsere Idealisten fordern den Beweis dafür und zugleich verzichten sie auf die Forderung. Wir wollen dies an einem Beispiel sehen.

Helmholtz spendet dem Realismus hohes Lob, aber über dessen hypothetischen Charakter kommt er nicht hinaus, weil der Beweis fehle. Er schreibt:

„Unzweifelhaft ist die realistische Hypothese die einfachste, die wir bilden können, geprüft und bestätigt in ausserordentlich weiten Kreisen der Anwendung, scharf definirt in allen Einzelbestimmungen und deshalb ausserordentlich brauchbar und fruchtbar als Grundlage für das Handeln. Das Gesetzliche in unsern Empfindungen würden wir sogar in idealistischer Anschauungsweise kaum anders auszusprechen wissen, als indem wir sagen: »Die mit dem Charakter der Wahrnehmung auftretenden Bewusstseinsacte verlaufen so, als ob die von der realistischen Hypothese angenommene Welt der stofflichen Dinge wirklich bestände«. Aber über dieses »als ob« kommen wir nicht hinaus; für mehr als eine ausgezeichnet brauchbare und präcise Hypothese können wir die realistische Meinung nicht anerkennen; nothwendige Wahrheit dürfen wir ihr nicht zuschreiben, da neben ihr noch andere unwiderlegbare idealistische Hypothesen möglich sind.“[1])

Nebenbei bemerkt besteht die „nothwendige Wahrheit“, die der Realist der Welt der stofflichen Dinge zuschreibt, einfach in deren objectiver Existenz. Doch hören wir weiter, wie H. über die im Traumleben liegende Schwierigkeit sich äussert.

„Wir glauben träumend eine Bewegung zu vollführen, und wir träumen dann weiter, dass dasjenige geschieht, was davon die natürliche Folge sein sollte. Wir träumen in einen Kahn zu steigen, ihn vom Lande abzustossen, auf das Wasser hinauszugleiten, die umringenden Gegenstände sich verschieben zu sehen usw. . . . . Wer weiss zu sagen, wie lang und fein ausgesponnen, wie folgerichtig

[1]) Die Thatsachen in der Wahrnehmung. Berlin 1879. S. 35.

durchgeführt ein solcher Traum werden könnte. Wenn alles darin im höchsten Grade gesetzmässig der Naturordnung folgend geschähe, so würde kein anderer Unterschied vom Wachen bestehen, als die Möglichkeit des Erwachens, das Abreissen [des Abreissens?] dieser geträumten Reihe von Anschauungen."

Und so gelangt denn H. zu dem Schlusse: „Ich sehe nicht, wie man ein System selbst des extremsten subjectiven Idealismus widerlegen könnte, welches das Leben als Traum betrachten wollte. Man könnte es für so unwahrscheinlich, so unbefriedigend wie möglich erklären — ich würde in dieser Beziehung den härtesten Ausdrücken der Verwerfung zustimmen —, aber consequent durchführbar wäre es, und es scheint mir wichtig, dies im Auge zu behalten."[1])

Also mit seinen herzlichsten Sympathien ist H. beim Realismus, und mit wirklicher Freude würde er demselben beitreten, wenn nur der „Beweis" sich erbringen liesse. Aber wenn dieser sich denn nun nicht erbringen lässt, und infolge dessen der Realismus blose „Hypothese" ist und bleibt, wie kann denn H. so frischweg behaupten, dass im Wachen die Möglicheit des Erwachens fehle? Er muss es doch dann gänzlich dahingestellt sein lassen, ob wir nicht eines schönen Tages plötzlich „erwachen" und dann einsehen, dass wir bislang immer nur geträumt hatten! Ist diese Möglichkeit aber ausgeschlossen, so bedarf es doch keines Beweises mehr. Oder soll die ausgeschlossene Möglichkeit noch einmal ausgeschlossen werden? So sieht man also, wie auf den schmerzlich vermissten Beweis für den Realismus zugleich in aller Gemüthsruhe verzichtet wird.

Ebenso charakteristisch ist die oben angeführte Bemerkung, die realistische „Hypothese" sei „geprüft und bestätigt in ausserordentlich weiten Kreisen der Anwendung." Hier wird H. weder der idealistischen noch der realistischen Auffassung gerecht, sondern vermischt beide mit einander. Offenbar liegt doch die Sache so: entweder wird die „realistische Hypothese" bestätigt durch jeden Wahrnehmungsact, oder sie wird durch keinen bestätigt. Im letztern Falle fehlt also überhaupt jede Bestätigung, und obige Behauptung wird hinfällig. Wird sie aber bestätigt durch jeden Wahrnehmungsact, wie kann man dann noch von einer blosen „Hypothese" reden? Mit einer solchen „Hypothese" kann sich auch am Ende der Realist zufrieden geben; auch er sieht in der objectiven Wirklicheit der Aussenwelt nichts weiter als eine Möglichkeit, die er jeden Augenblick realisirt findet. Ganz überflüssig ist hierbei wohl die Frage, ob es etwa in der ganzen Naturwissenschaft einen allgemein als feststehend geltenden Satz gebe, der auf einer so gesicherten Unterlage beruhe wie — bei der gedachten Voraussetzung — jene „Hypothese."

Eine solche Unklarheit und Verwirrung wäre gewiss, namentlich bei einem Manne wie H., im höchsten Grade verwunderlich, wenn nicht alle Welt wüsste, wie die Sache sich verhält. Unsere Idealisten sind nämlich in Wirklichkeit gerade so perfecte, waschechte Realisten wie alle vernünftigen Menschen in der Welt. Sie reden zwar von einer realistischen „Meinung" und einem „Glauben" an die reale Aussenwelt, aber in Wirklichkeit steht diese „Meinung" und dieser „Glaube" bei ihnen so fest, wie es nur irgend eine „Ueberzeugung" thun kann, die sie sich zuschreiben, die Ueberzeugung von ihrer eigenen Existenz nicht ausgenommen. Jeden Augenblick verrathen sie das ja, ihr ganzes Thun und

[1]) a. a. O. S. 34.

Lassen, ihr ganzes Leben verräth es. Der Contrast zwischen „Theorie“ und „Praxis“ bei den Idealisten ist gewiss weltbekannt, aber ich meine, er könnte realistischerseits besser ausgenützt werden, um zu zeigen, dass es doch widersinnig ist, für das Evidente einen Beweis zu verlangen. Kann denn ein Beweis Zweifel wegnehmen, die nicht vorhanden sind? Sind aber noch Zweifel vorhanden, dann liegt eben keine Evidenz vor. Auf dieses Wort kommt es übrigens nicht an; thatsächlich liegt die Sache so, dass man einen Beweis nur dann verlangen kann, wenn man auch wirklich Zweifel hat, und dass also diejenigen, welche das objective Dasein der Welt für „Hypothese“ erklären, entweder nicht wissen, was sie sagen, weil sie nicht nachdenken, oder aber — in's Narrenhaus gehören.

Wenn nun aber die Begründer der alten Philosophie auch berechtigt waren, unter Berufung auf die „Evidenz“ den Beweis für die Objectivität der Aussenwelt für überflüssig zu erklären, so erschwerten sie sich doch ihre Position dadurch, dass sie den ihnen vorschwebenden richtigen Gedanken nicht correct und klar genug zum Ausdruck brachten. Richtig ist, dass bei vorhandener Evidenz die betreffende Frage erledigt ist, aber es ist nicht richtig, wenn dieses so ohne jede Einschränkung hingestellt wird; sie ist erledigt für den mit Evidenz Erkennenden selbst — nicht für alle Menschen — und auch für ihn nur *hic et nunc*, so lange nämlich die Evidenz vorliegt — nicht ein für allemal. Diese Einschränkungen schaden der realistischen Position nicht im mindesten, befreien sie aber von den schlimmsten Verlegenheiten, denjenigen nämlich, die mit dem Kriteriumscharakter der Evidenz wesentlich verknüpft sind.

Was schadet es denn der realistischen Position, wenn zugegeben wird, dass *A* mit Recht einen Beweis verlangt für etwas, was *B* evident findet, er selbst aber nicht? Und was hat der Realist nöthig, zu behaupten, dass *B* die Evidenz, die er jetzt hat, nie verlieren könne? Verliert er sie, dann ist er einfach in der Lage, in der jetzt *A* sich befindet. Dass solche Fälle vorkommen, kann doch gewiss nicht geleugnet werden. Wenn ein erwachsener Mensch noch nie in einen Spiegel gesehen hat und von den dabei vorkommenden Täuschungen noch nichts weiss, dann wird er, wenn er zum ersten Male sein Bild im Spiegel erblickt, es ohne Zweifel „evident“ finden, dass hinter dem Spiegel ein Mensch stehe; aber bald sieht er seinen Irrthum ein, und von einem evidenten Erkennen kann dann keine Rede mehr sein, wenn auch die sog. sinnliche Evidenz noch andauert. Auch auf dem übersinnlichen Gebiete sind derartige Fälle durchaus nicht ausgeschlossen; es können dem Erkennenden nachträglich Zweifel kommen, und dann ist die Evidenz dahin. Was schadet das aber der realistischen Position? Der Realist ist jeder Belehrung zugänglich. Wenn man ihm beweist, dass sein evidentes Erkennen falsch ist oder zweifelhaft, dann gibt er das zu, aber ohne Beweis und ohne dass ihm überhaupt irgendwoher Zweifel kommen, kann er doch sein Urtheil nicht modificiren; er kann nicht ohne zu lügen behaupten, dass er Zweifel habe, wenn er keine hat.[1])

So sieht man, dass die Berufung auf die Evidenz zwar noch nicht den Realismus ohne weiteres sichert, dass sie aber dem Realisten die Defensive

[1]) Vgl. des weiteren diese Zeitschrift, 10. Bd. (1897) S. 337 ff., wo auch die Frage besprochen wird, ob zum sicheren Erkennen Unfehlbarkeit erforderlich ist.

sichert, und damit hat er factisch genug. Wenn der Idealist beweisend vorgehen muss, dann ist seine Sache verloren, ja es lohnt sich dann kaum der Mühe, seine Argumente anzusehen, da er ja alles, was er weiss, dem Realismus entnimmt. Die Wahrheit des Erkennens lässt sich nicht nachweisen, aber sie lässt sich noch viel weniger widerlegen; beim versuchten Nachweis verwickelt man sich doch nur in die *petitio principii*, bei der versuchten Widerlegung aber auch ausserdem noch in Widersprüche.

Wie verzweifelt sich für den Idealisten die Situation gestaltet, wenn er aus der bequemen Defensive in die dornenvolle Offensive gedrängt wird, das tritt besonders grell hervor, wenn man sich das näher ansieht, was Kant und das ganze Heer seiner Nachbeter aus der Evidenz gemacht haben. Letztere ganz zu leugnen, das ist — bis jetzt wenigstens — noch Niemanden eingefallen, aber was man von ihr gelten lässt, ist nur mehr der Zwang, mit dem sie sich kundgibt. Wir sehen uns gezwungen, eine reale Aussenwelt anzunehmen und ihre Qualitäten in realistischer Weise zu beurtheilen, gezwungen auch 2×2 für 4 und überhaupt alles das, was uns „evident" erscheint, für objectiv wahr zu halten; aber während dieser Zwang dem Realisten als Erkenntnisszwang gilt, darin bestehend, dass es uns unmöglich ist, ganz einfache Dinge, d. h. solche, die zu unserem Erkenntnissvermögen im richtigen Verhältnisse stehen, nicht zu erkennen, gilt er dem Idealisten als Illussionszwang. Zwar drückt man sich in dieser Weise nicht aus, aber etwas anderes sind doch die von Kant eingeführten „Denknothwendigkeiten" nicht. Nach diesem grossen Reformator soll sich ja nicht mehr unser Erkennen nach den erkannten Dingen richten und von ihnen abhängen, sondern die Dinge richten sich nach dem „Erkennen", welches jetzt freilich der Anführungszeichen bedarf. Wir glauben beim Erkennen eine objective Wirklichkeit aufzugreifen, und darauf lautet denn auch unser Urtheil, aber dieses Urtheil ist in Wirklichkeit nicht nur problematisch, sondern auch positiv falsch wegen der subjectiven Beimischung, die ihm aus der Eigenheit des erkennenden Apparates zufliesst. Letzterer nämlich verarbeitet das ihm von aussen her zugeführte Rohmaterial auf seine Art, dergestalt, dass wir bei anderer Organisation des Apparates vielleicht das gerade Gegentheil von dem für wahr halten würden, was wir jetzt für wahr halten. Das war die grosse, von Kant eingeführte „coppernicanische Correctur"; das Erkennen richtet sich nicht, wie man bisher geglaubt hatte, nach den Dingen, sondern die Dinge richten sich nach dem Erkennen. Kurz also: der Erkenntnisszwang wird zum Illusionszwang. Wir halten das mit Zwang Gedachte für objectiv wahr, aber in Wirklichkeit steht die objective Wahrheit dahin, also wir täuschen uns.

Wenn nun dem Idealisten die Beweislast zufällt, so muss er angeben, woher er denn weiss, dass die Dinge nicht so sind, wie wir sie beurtheilen, woher er also weiss, dass das Erkennen falsch ist. Gibt es ein richtiges Erkennen, welches zum Vergleiche könnte herangezogen werden, um die Abweichung zu constatiren? Vielleicht wird er darauf erwidern, nur die Grösse der Abweichung könne nicht constatirt werden, aber dass überhaupt das Erkennen von der objectiven Wahrheit sich entferne, folge aus dem wesentlichen Antheil, der dabei der subjectiven Organisation zufalle, ganz von selbst. Aber das ist doch einstweilen nichts als eine leere Behauptung, bei der vorausgesetzt wird, dass der

Erkennende nichts weiter sei als ein blinder Apparat, eine Voraussetzung, die gerade den Idealismus als solchen charakterisirt und ihn vom Realismus unterscheidet. Letzterer sieht in dem erkennenden „Apparat" den Menschen selbst, dieses vernunftbegabte und, wiewohl aus Leib und Seele bestehend, doch einheitliche Wesen, dieses eine vernünftige „Ich", welches in gleicher Weise auf dem sinnlichen wie auf dem übersinnlichen Gebiete das Erkennen besorgt. „Ich" sehe und höre, wie „ich" auch denke, will und weiss — so sagt sich jeder Mensch. Nach dieser Auffassung also ist der „Apparat" so klug wie der Philosoph selber, und wie dieser weiss, dass nichts Inneres nach aussen getragen werden darf, wenn das Erkennen wahr bleiben soll, so gut weiss es auch jener, und er vermeidet deswegen den Fehler, den der Philosoph gedankenlos ihm zuschreibt. Was er nach aussen trägt, ist — man braucht darüber nur sein Bewusstsein zu befragen — nichts als was auch unter allen Umständen draussen liegt, nämlich der Grund der jedesmaligen im Innern zum Bewusstsein gelangten Reaction auf die Action von aussen. Die Wahrnehmung ist „nackte Grundsetzung".[1]) Diese auf dem Bewusstsein beruhende Auffassung möge also nun der Idealist widerlegen, wenn er kann, der Realist braucht sie nicht zu beweisen.

Nehmen wir aber einmal an, wir würden erkennend nur gewahr, was uns bei unserer subjectiven Organisation „scheint" oder was wir „denken müssen": wie weit reicht dann wohl unsere Kenntniss der Aussenwelt und überhaupt der objectiven Wirklichkeit? Antwort: dann wissen wir von der objectiven Wirklichkeit einfach nichts mehr, wir kommen dann aus dem Ich nicht mehr heraus. Es ist das ja den Idealisten schon oft gesagt worden, und sie können es auch nicht leugnen, aber leider ziehen sie die Consequenzen nicht. Was reden sie denn nun noch von dem erkennenden „Apparat"? Sie kennen ihn ja nicht und wissen nicht, wie er fungirt, ja nicht einmal, ob er existirt! Die vorgeblichen Denknothwendigkeiten werden jetzt selber zur blosen „Denknothwendigkeit"; auch ihre objective Wirklichkeit können sie nicht mehr behaupten. Ja, was können sie überhaupt noch behaupten? Einfach nichts mehr. Mit jedem Satze, den sie aussprechen, widersprechen sie sich selbst; denn ohne etwas für objectiv wahr und wirklich zu erklären, kann doch kein Satz ausgesprochen werden. Aber man sieht auch hier wieder, dass die Idealisten in Wirklichkeit Realisten sind, sonst würden sie vollständig schweigen.

Nun müssen wir aber auch noch sehen, wie unsere Gegner mit dem Zwang zurechtkommen, dem Einzigen, was sie von der Evidenz noch übrig gelassen haben. Es soll das ein Illusionszwang sein, aber was ist das? Es ist ein „Zwang", der gleichzeitig durchbrochen wird und also keiner mehr ist. Denn um von einer Illusion reden zu können, muss man sie doch als solche auch erkannt und also durchschaut haben; wenn aber das, dann ist sie ja nicht mehr vorhanden! Erst nachträglich kann ein Mensch behaupten, dass er früher unter dem Banne eines solchen Zwanges gestanden habe, aber einen noch vorhandenen Illusionszwang kann Niemand behaupten, ohne sich selbst zu widersprechen. Ein Narr, der an einer fixen Idee leidet, kann nicht gleichzeitig diesen Irrthum einsehen.

Also mit dem Beweise, der den Idealisten obliegt, kommen sie nicht weit, sie stossen und widersprechen sich an allen Ecken und Enden.

[1]) Vgl. Idealismus oder Realismus? § 4. Nr. 3.

Fragen wir nun zum Schlusse, wie sie denn eigentlich zu einer so unhaltbaren, widerspruchsvollen Theorie gelangt sind, so werden die Vertreter der alten Schule auch im stillen an ihre Brust schlagen und zugeben müssen, dass der Weg zu der grandiosen Verirrung längst gebahnt war.

Ein Grund, aber sicher nicht der entscheidende, liegt ohne Zweifel in den mancherlei „Sinnestäuschungen“ und den gedanklichen Irrthümern, die dem Menschen begegnen. Aber sie gibt der Realist ja zu, und sie bringen seine Position nicht in Gefahr. Im Gegentheil gilt hier vollauf der Satz: *exceptio firmat regulam*. Um von Täuschungen reden zu können, muss man zugleich die entgegenstehende Wahrheit erkennen, was in unserm Falle so viel heisst als Realist sein.

Der entscheidende Grund hat ohne jede Frage in der alten Erkenntnisslehre gelegen, und zwar speciell in der Lehre, dass zum sichern Erkennen ein Kriterium (*sec. quod*) der Wahrheit nöthig sei, sowie ganz besonders in der alten Wahrnehmungstheorie Von letzterer darum noch einige Worte.

Die Freunde der alten Schule scheinen vielfach der Ansicht zu sein, der Stein des Anstosses werde damit beseitigt, wenn darauf hingewiesen wird, dass die *species* in der alten Theorie nicht als Object (*medium quod*), sondern als Mittel (*medium quo*) der Wahrnehmung figuriren. Aber damit entfernt man nur einen Stein, die ganze Theorie ist anstössig und führt zum Idealismus, wenn man nicht streng an der von Dr. G. hervorgehobenen Unterscheidung zwischen Theorie und Wahrheit des Erkennens festhält. Wenn das sinnliche Erkennen wirklich so vor sich ginge, wie die aristotelisch-thomistische Theorie es darstellt, also durch Selbstverähnlichung des wahrnehmenden Organs mit dem wahrgenommenen Gegenstande, dann könnte es gar nicht wahr sein. Zur Wahrheit, wie der Realist sie verlangen muss, gehört mehr als „Aehnlichkeit“, es gehört dazu Uebereinstimmung. Was nützt es denn, wenn das „Erkenntnissbild“ den wirklichen Dingen „ähnlich“ ist? Wir glauben doch an die volle Wahrheit, und so bleibt also doch immer noch eine Täuschung übrig, die dem natürlichen Erkennen zur Last gelegt wird. Weitere schlimme Fragen ergeben sich von selbst: wie weit reicht jene Aehnlichkeit? Niemand weiss es zu sagen. Ist überhaupt eine Aehnlichkeit vorhanden? Wir werden erkennend nichts davon gewahr, und darum schwebt die vorgebliche Aehnlichkeit in der Luft. Dadurch ist allen Zweifeln Thor und Thür geöffnet. Und wenn nun gar durch die Physiologie nachgewiesen wird, dass zwischen dem Ding draussen und dem Innern, was von ihm ein Bild sein soll, nicht die geringste Aehnlichkeit besteht, weder nach der Substanz noch nach den Accidentien, dann fällt die ganze Theorie zu Boden, und mit ihr der Realismus, wenn man eben beides confundirt.

Die ungenügende Uebereinstimmung zwischen „Erkenntnissbild“ und Aussending wird aber augenscheinlich auch von den Aristotelikern selbst empfunden; denn man begegnet ja nicht selten dem Hinweis darauf, dass unsere Erkenntniss unmöglich den Dingen „adäquat“ sein könne, wie es die Erkenntniss Gottes ist. Freilich kann sie das nicht, aber darauf kommt es ja auch hier nicht an. Erschöpfend wie die göttliche Erkenntniss braucht unser Erkennen nicht zu sein und kann es nicht sein, aber es muss, soweit es reicht, wahr sein, sonst täuschen wir uns, und der Realismus ist nicht mehr zu retten. Jene Erwägung wäre dann am Platze, aber auch nur dann, wenn der Erkennende selbst sie anstellte; so aber ist sie nur das Eingeständniss, dass die Theorie fallen muss.

Zeitschriftenschau.

A. Philosophische Zeitschriften.

1] **Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane.** Von H. Ebbinghaus und A. König. Leipzig, Barth. 1900.

23. Bd. 1. und 2. Heft. F. Schumann, Beiträge zur Analyse der Gesichtswahrnehmungen. S. 1. Gegen die Gestaltsqualitäten von Ehrenfels und Meinong. Die Versuche zeigen, dass dieselben in einer grösseren und geringeren Einheit der Einzelmomente der räumlichen Wahrnehmung zu suchen sind, ähnlich der, wie sie zwischen zwei Tönen von Stumpf nachgewiesen wurde. — **F. Kiesow und M. Nadoleczny, Zur Psychophysiologie der Chorda tympani. S. 33.** Reizung der Paukenhöhle erregt auf der Zunge die mannigfachsten Geschmäcke. — **H. Munk, Die Erscheinungen bei kurzer Reizung des Sehorgans. S. 60.** Die Beobachtungen über die Nachbilder gehen sehr auseinander und werden sehr verschieden gedeutet. Nach den Beobachtungen des Vf.'s mit farblosen Bildern kommt nicht ein dreifaches Bild zustande, sondern ein einziges, continuirliches. Die Unterscheidung dreier Bilder rührt von dem nachträglichen stärkeren Contrast zwischen Bild und Grund her. „Die Erscheinung eines dreifachen Bildes wird allein durch die Helligkeitsdifferenz von Mitte und Grund bewirkt. Schwächt man diese in geeigneter Weise ab, so sieht man ein einziges zwar schwankendes aber vollkommen continuirliches Phänomen. Die in Betracht kommende Wirkung dieser Helligkeitsdifferenz äussert sich wesentlich in dem späteren Auftreten eines verstärkten Contrastes . . . Tritt überhaupt ein negatives Bild deutlich hervor, so wird es erst nach den positiven Bildern beobachtet. Das bisher sog. primäre, secundäre, tertiäre Bild sind drei Phasen des positiven Bildes: Reiz-, Contrastphase, abklingende Phase; sie zusammen können als positives Bild

dem negativen gegenübergestellt werden." Aber wie erklärt sich die spätere Intensität des Contrastes? Bei der Reizeinwirkung findet eine physikalische Zerstreuung des Lichtes statt, welche auch die Umgebung des Bildes erhellt. — Für farbige Bilder fand M. gleichfalls: „1. Die Bedingung für das Zustandekommen der Complementärphase ist die Helligkeitsdifferenz von Mitte und Grund. Hebt man den Helligkeitscontrast auf, so klingt das farbige Feld ohne Schwankung und ohne Farbenwechsel ab. Der Eintritt der complementären Farbe fällt mit der Contrastfarbe zusammen, sodass in dieser ein positives complementäres Bild vorhanden ist . . . Ein negatives Bild wird, sofern es überhaupt hervortritt, erst nach den positiven Phasen beobachtet." Bei längerer Reizeinwirkung tritt unmittelbar ein complementäres Bild auf, das durch „Ermüdung" bedingt ist, also ganz verschieden von dem Abklingen momentaner Reizung. Der Widerspruch, dass trotz der physikalischen Zerstreuung, die auch bei farbigen Reizen nicht fehlt, dennoch kein späterer starker Farbencontrast auftritt, erklärt sich wohl aus der geringeren nutritiven Leistung in dem chromatischen Specialsinn. In der That schlägt die farbige Erregung sofort nach Aufhören des Reizes in den Complementär-Process um, während das weisse Object bei einer Dauer von 2 " erst recht die Intensität seines positiven Bildes erlangt. — **M. C. Schuyten, Ueber das Wachsthum der Muskelkraft bei Schülern während des Schuljahres. S. 101. — J. Mc Keen Cattel, Die Wahrnehmung gehobener Gewichte. S. 108.** G. E. Müller hat behauptet, das Gewicht eines gehobenen Körpers werde hauptsächlich nach der Bewegungsgeschwindigkeit beurtheilt, wodurch das Weber'sche Gesetz seine Erklärung finde. Dagegen erklärt C.: „Wir erkennen die Bewegungsgeschwindigkeit nur durch die von der Haut, den Muskeln, den Sehnen und den Gelenken kommenden Empfindungen und diese wechseln in ihrer Intensität und in ihrem Charakter mit dem gehobenen Gewicht. Wir beurtheilen die Gewichte sehr gut, auch wenn keine wahrnehmbaren Bewegungen gemacht werden und wenn die Bewegungsgeschwindigkeit unmöglich irgend eine Rolle spielen kann. Druckempfindungen gehorchen dem Weber'schen Gesetze ungefähr ebenso genau wie Empfindungen des Muskelsinnes, und die Müller-Schumann'sche Hypothese ist daher überflüssig."

3. Heft. J. v. Kries und W. A. Nagel, Weitere Mittheilungen über die functionelle Sonderstellung des Netzhautcentrums. S. 161. Das Purkinje'sche Phänomen bleibt aus bei momentaner Reizung des Netzhautcentrums und dies auch bei der längsten Dunkeladaption. „Das Ergebniss kann kurz dahin zusammengefasst werden, dass von der hier zum Gegenstand der Untersuchung gemachten Erscheinung in einem kleinen centralen Netzhautbezirk in der That auch nicht die geringste

Spur nachgewiesen werden konnte. Erwägt man, dass es sich dabei um eine Erscheinung handelt, die peripher von einer so augenfälligen Deutlichkeit ist, dass sie selbst bei sehr reducirtem Betrage nicht übersehen werden könnte, so wird man nicht leugnen können, dass die Thatsachen auf irgend eine im Centrum vollkommen fehlende Besonderheit hinweisen; mag nun diese in einem anatomischen Gebilde, einer chemisch definirten Substanz oder worin sonst immer zu suchen sein. Für die allgemein von uns vertretene Anschauung, dass der Mangel der Stäbchen und des Purpurs in dieser Thatsache zum Ausdruck komme, und dass andererseits die purpurhaltigen Stäbchen die Organe des central vermissten charakteristischen Dämmerungsscheins seien, wird man hierin wohl zunächst bestätigt finden dürfen." — **W. Thorner, Ueber objective Refractionsbestimmungen mittels meines reflexlosen Augenspiegels. S. 187. — J. Kodis, Einige empiriokretische Bemerkungen über die neuere Gehirnphysiologie. S. 194.** Bethe und Loeb sprechen den niederen Thieren Bewusstsein ab; nur wo associirtes Gedächtniss vorhanden ist, gibt es Bewusstsein, auch Empfindungen gibt es nur bei associativen Gedächtnissen; dazu bemerkt K.: „Genau genommen bedeutet die Frage, ob ein Individuum »Bewusstsein« hat: geht es mit seiner Umgebung dieselben physiologischen, chemischen und physikalischen Reactionen ein, wie wir es selbst thun?" „Das Gehirn kann auch bei den höheren Wirbelthieren nicht als Organ des Bewusstseins angesehen werden."

4. Heft. Laura Steffens, Ueber die motorische Einstellung. S. 241. Müller und Schumann fanden, dass, wenn man längere Zeit hindurch wiederholt ein leichtes Gewicht, z. B. 676 gr, und bald darauf ein schwereres, etwa 2476, auf gleiche Höhe mit gleicher Geschwindigkeit gehoben und dann für 2476 gr 876 gr nimmt, und dieses nach dem Heben von 676 gr hebt, dieses schwerer erscheint als 876 gr. Da das Gewicht von 876 gr. beim Heben auffallend schnell emporsteigt, so schlossen sie auf eine Einübung, infolge deren das zweite Gewicht, obgleich nun leichter als früher, doch ungefähr mit demselben starken Impulse gehoben wurde wie bei den „Einstellungs"versuchen. Das zweite erschien kleiner als das erste schwerere, weil wir geneigt sind, ein beim Heben schneller emporsteigendes Gewicht für das kleinere zu halten. Auch Erfahrungen der Physiologie, Pathologie und des gewöhnlichen Lebens führten zu der Lehre von der „motorischen Einstellung": Durch oft wiederholte oder ununterbrochene Ausführung einer bestimmten Bewegung oder Bewegungsfolge wird in gewissen subcortialen Centren eine Disposition oder Tendenz zur automatischen Hervorrufung dieser Bewegung oder Bewegungsfolge hergestellt. Binet (Revue philos. 29, S. 143, 149 ff), Delabarre (Ueber Bewegungs-

empfindungen 1890, S. 109), G. Stein (The Psychol. Revier, 1888 II, S. 85 ff.) haben die Functionen der Centralnervensystems erwiesen und durch Versuche die Einstellung bestätigt. Steiner trug einem Haifisch die Mittelhirnbasis einseitig ab, worauf das Thier einseitige nach der unverletzten Seite gerichtete Schwimmübungen ausführte, wurde er aber völlig geköpft, so waren seine Bewegungen normal. Liess Steiner aber nach einseitiger Abtragung den Fisch die Kreisbewegungen erst einige Zeit ausführen, so erfolgten sie auch nach der Köpfung: es war eine motorische Einstellung erfolgt. Aehnliche Resultate erzielten andere Forscher an Käfern, Hunden und Affen. Eingehendere Versuche der Vf. geben detaillirtere Resultate. „Eine motorische Einstellung überträgt sich nicht auf das correspondirende Organ der anderen Körperhälfte." „Verschiedene Einstellungen von verschiedenem Alter klingen in ähnlicher Weise neben einander ab wie verschiedene alte Reproductionstendenzen des psychischen Gedächtnisses." „Eine motorische Einstellung fällt bei gleichem Alter in der Zeit (absolut genommen) um so schneller ab, je schneller sie ist." „Ich glaube, dass durch die sachlichen Resultate meiner Versuche die hier geäusserte Idee einer Analogie zwischen der Gesetzmässigkeit des psychischen Gedächtnisses und derjenigen der motorischen Einstellung in grösserem Umfange bestätigt worden ist, als sich vielleicht von vornherein erwarten liess."

5. und 6. Heft. Bibliographie der psycho-physiologischen Litteratur des Jahres 1898. Enthält an Abhandlungen und Büchern 2746 Nummern.

2] Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.

Von R. Falckenberg. Leipzig, Pfeffer. 1900.

116. Bd., 1. Heft. E. Adickes, Ethische Principienfragen. S. 1. Erörterungen über I. Ethik und Werththeorie (Absolutismus und Relativismus in der Moral); II. Eudämonismus (Utilitarismus); III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral; IV. Ethik (Philosophie) und Sociologie. „Das Ergebniss meiner Ausführungen ist: Der Eudämonismus muss als derjenige moralische Standpunkt angesehen werden, den die Thatsachen an die Hand geben. Kein Ethiker kommt deshalb um ihn herum, so sehr er sich oft den Anschein geben mag. Ganz offen muss jeder Determinist und jeder, der die Moral psychologisch fundamentiren will, sich zum Eudämonismus bekennen. Und diese Theorie schadet der Moral in keiner Weise: sie verringert nicht, sie vermehrt höchstens die Anforderungen, die Reinheit des sittlichen Handelns und Beurtheilens." — **L. Busse, Wechselwirkung oder Parallelismus? S. 56.** Behandelt die Einwände Paulsen's und E. König's gegen die Wechselwirkung. — **R. Eisler, Bewusstsein und Sein. S. 81.** Nach-

trag zu des Vf.'s „Grundlagen der Erkenntnisstheorie" Leipzig, 1900. — **M. Wentscher, Der psychophysische Parallelismus in der Gegenwart. S. 103.** Sowohl die Parallelisten wie die Vertreter der Wechselwirkung sind in zahlreiche Parteien gespalten. Daher die Schwierigkeit einer Verständigung. Die Wechselwirkung streitet nicht mit dem Gesetze von der Erhaltung der Energie. Denn „zur Herbeiführung eines Umsetzungsprocesses (von potentieller Energie in actuelle) bedarf es keinerlei Aufwandes von physischer Energie . . . Denn offenbar ist der Umsetzungsprocess selbst keine Energie. . . Wenn aber keine physische Energiemenge erforderlich ist, um eine Umsetzung einer Energieform in eine andere herbeizuführen, und wenn andererseits der Zeitpunkt für das Eintreten von Umsetzungsprocessen unter Umständen auf physikalischem Boden unbestimmt gelassen ist, so würde hier ein Punkt gegeben sein, wo für das Hineingreifen überphysikalischer Bedingungen ein Spielraum bleibt." „Das Ganze der Naturvorgänge stellt . . . ein System von Möglichkeiten dar, deren Verwirklichung und Combination zu bestimmten Zwecken einer ausser-physikalischen, völlig andersartigen Wirklichkeit, — eben dem psychischen Wesen — in die Hand gegeben ist." — Auch die mechanische Naturerklärung, die alles auf Bewegung und Masse zurückführt, streitet nicht mit der Wechselwirkung. Denn auch hier bleibt für die Kinetik Raum. Denn ein System, das in sich nur Bewegung enthält, ist nach aussen so indifferent und träg wie die potentielle Energie.

2. Heft. E. Adickes, Ethische Principienfragen. S. 161. „III. Folgen der deterministischen Weltanschauung für die Moral." Auch für den Deterministen gibt es Gutes und Böses, Pflicht, Schuldbewusstsein usw. Das „Sollen", im Gegensatz zum Müssen, tritt überall da ein, wo ein Wesen intelligente Zwecke verfolgt, welche es durch bestimmte Mittel zu erreichen hat. — **Fr. Erhardt, Psychophysischer Parallelismus und erkenntnisstheoretischer Idealismus. S. 253.** Man hat dem Vf. vorgeworfen, er berücksichtige bei der Verwerfung des Parallelismus nicht die idealistische Richtung desselben. Aber wenn man mit dem erkenntnisstheoretischen Idealismus Ernst macht, dann hat man nur Identität zwischen Geistigem und Körperlichem, keine Wechselwirkung. Es ist aber auch ein solcher Idealismus unhaltbar; der Leib ist nicht blose Erscheinung der Seele; denn er bleibt nach dem Tode. Die Allbeseelung ist eine Phantasie. Die Parallelisten Paulsen und Heymans kommen schliesslich auf einen Parallelismus, der thatsächlich Wechselwirkung ist. „So wenig die Theorie des Occasionalismus und die der prästabilirten Harmonie sich auf die Dauer haben halten können, so wenig wird der philosophische Parallelismus imstande sein, die Herrschaft, die er heute noch auf die Gemüther ausübt, auf längere Zeit zu bewahren."

3] Kantstudien. Von H. Vaihinger. Berlin, Reuther und Reichard. 1900.

4. Bd., 4. Heft. K. Vorländer, Kant und der Socialismus. S. 361. — Fr. Paulsen, Kant's Verhältniss zur Metaphysik. S. 413. — E. Wille, Neue Conjecturen zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. S. 448. — H. Vaihinger, Siebzig textkritische Randglossen zur Analytik. S. 452.

5. Bd., 1. Heft. M. Wartenberg, Sigwart's Theorie der Causalität im Verhältniss zur Kantischen. S. 1. Eine Festgabe zum 28. März 1900, dem Geburtstage Sigwart's. „Dass die Causalität eine nothwendige Regel, ein Gesetz der Verknüpfung von Ursache und Wirkung bedeute und allein in diesem Sinne zu verstehen sei, haben selbst diejenigen Erkenntnisstheoretiker allgemein angenommen, welche nicht auf dem Boden der Kant'schen Philosophie standen", obgleich diese Fassung ganz von dem Wesen der Kant'schen Philosophie abhängig ist. „Derjenige Denker, welcher mit der traditionellen Auffassung des Causalbegriffes, welcher nachgerade die Form eines Axioms angenommen hatte, endgiltig gebrochen und dem Causalproblem eine ganz andere Wendung gegeben hat, ist Sigwart!" — **E. v. Hartmann, Kant und der Pessimismus. S. 21.** Wentscher hat gegen die Abhandlung H.: „Kant als Vater des Pessimismus" Einspruch erhoben, dabei aber leider die 1. Auflage der Schrift: „Zur Geschichte der Begründung des Pessimismus" benutzt: „Ich glaube vielmehr Kant's Sinn richtig zu erfassen, wenn ich den eudämonologischen Pessimismus ein Postulat des sittlichen Bewusstseins nenne, weil er für dieses eine unentbehrliche Voraussetzung einer eudämonistisch ungetrübten Reinheit ist!" — **Fr. Medicus, Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik. S. 30.** Gegen Mercier's *Critériologie générale.* — **A. Pfannkuchen, Der Zweckbegriff bei Kant. S. 51. — H. Vaihinger, Die Neue Kantausgabe: Kant's Briefwechsel. S. 73. — K. Richter, Ein ungedruckter Fichtebrief. S. 116. — A. Palme, Ein Besuch Karamsin's bei Kant. S. 120. — E. Wille, Ueber einige Textfehler in Kant's Widerlegung des Idealismus. S. 123.**

B. Zeitschriften vermischten Inhalts.

1] Jahrbuch für Philosophie und speculative Theologie. Von Dr. E. Commer. Paderborn, Schöningh. 1900.

15. Bd., 1. Heft. M. Glossner, Die Einheit des Organismus und die Zellenforschung. S. 1. Auch die analytische Methode der Naturforschung muss die Einheit des Organismus anerkennen. So kommt

Schenk[1]) zu dem Resultat: 1. Nicht jede Zelle ist ein physiologisches Individuum, d. h. ein selbständig existenzfähiges Lebewesen; 2. weil es sowohl einzellige als vielzellige Individuen gibt, so muss die physiologische Individualität unabhängig sein von der Art des zelligen Aufbaues. — **Gr. de Holtum, De scientia speculativa et practica. S. 13.** Der Unterschied zwischen beiden Arten des Wissens wird nach Aquirre und Thomas v. A. bestimmt. — **M. Glossner, Zur neuesten philosophischen Litteratur. S. 18.:** Windelband, Cossmann, Deutschtümler, Markus. — **M. Grabmann, Dr. Franz P. v. Morgott, als Thomist. S. 46.** Der Vf. berichtet 1. über M.'s geistigen Entwicklungsgang; 2. über seine schriftstellerische Thätigkeit; 3. über seine akademische Lehrthätigkeit; 4. über seine Auffassung vom Werth und der Methode des Thomasstudiums. — **E. Commer, Zur Reform der theologischen Studien. S. 79.** — **C. v. Miaskowski, Erasmiana. S. 105.** „Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus v. R. mit Polen:" — **Litterarische Besprechungen. S. 124.** — **Zeitschriftenschau. S. 127.**

2] **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** Von O. Flügel und W. Rein. Langensalza, H. Beyer. 1900.

7. Jahrgang, 4. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbart's für die Gegenwart. S. 258. Erkenntnisstheorie. Causalität. Entstehung des Causalbegriffes. Giltigkeit des Causalbegriffes und die Erfahrung. — **Felsch, Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 272.** 5. Die psychischen Elemente. 6. Die psychischen Gebilde. 7. Die intensiven Vorstellungen. 8. Die räumlichen Vorstellungen.

5. Heft. O. Flügel, Die Bedeutung der Metaphysik Herbart's für die Gegenwart. S. 353. Die Giltigkeit des Causalbegriffes und die Verwerfung des Widerspruches. Ontologische Bedeutung der Causalität; Wundt's Einwendung aus Kant. — **Felsch. Die Psychologie bei Herbart und Wundt. S. 365.** „Aus den bisherigen Darlegungen ergibt sich, dass Wundt mit Herbart inbezug auf die wesentlichen Merkmale des Räumlichen übereinstimmt und nur in Nebensächlichkeiten von ihm abweicht, und dass diese Abweichung ihren Grund in einer von W. angewandten unrichtigen Verallgemeinerung hat:"

3] **Zeitschrift für katholische Theologie.** 24. Bd. Innsbruck, F. Rauch. 1900.

R. v. Nostiz-Rieneck S. J., Das Triumvirat der Aufklärung. S. 37, 482, 593. „I. Zur Charakteristik der Aufklärung, ihrer publicistischen Erfolge und ihrer socialpolitischen Richtungen:" „II. *Écrasez*

[1]) Physiolog Charakteristik der Zelle. Würzburg. 1899.

l'infâme:" „III. Die Allianz der Fürsten und der Philosophen:" — **L. Lercher S. J., Ueber eine Form des Gottesbeweises aus der sittlichen Verpflichtung. S. 463.** Während die Zulässigkeit der reflexen Form des moralischen Gottesbeweises —, welche in der Thatsache der allgemeinen Anerkennung der sittlichen Verpflichtung eine Frucht des Gottesbewusstseins erblickt, das hinwieder in seiner Allgemeinheit und Unwandelbarkeit den Beweis für dessen objective Wahrheit trägt, — wohl allgemein zugestanden wird, werden gegen eine andere, directe Form —, welche (nach Didio, Gutberlet, Hontheim, Schiffini) auf die Existenz Gottes insofern schliesst, als die Thatsache der sittlichen Verpflichtung als einzig hinreichenden Erklärungsgrund das Dasein Gottes als des höchsten Gesetzgebers fordert, — Bedenken erhoben. Der Beweis in der angedeuteten Form wird als *Petitio principii* bezeichnet. Auch die Auctorität des hl. Thomas kann nicht für sie angerufen werden.

4] **Natur und Offenbarung.** Münster, Aschendorff. 1900.

46. Bd., 7. Heft. C. Boetzkes, Gibt es unbewusste Seelenvorgänge? S. 396. Der Vf. verneint die Frage und bekämpft die entgegenstehenden Gründe von Gutberlet und Wundt.

Miscellen und Nachrichten.

Der gegenwärtige Standpunkt der Paläontologie in ihrer Beziehung zur Descendenzlehre wurde von Prof. G. Steinmann in einer am 10. Mai 1899 bei Uebernahme des Prorectorats an der Universität Freiburg i. Br. gehaltenen Rede behandelt[1]). Man sieht aus diesen Ausführungen eines nur die Thatsachen berücksichtigenden Fachmannes, wie sehr der specifische Darwinismus von seinem noch vor kurzem alle Naturforscher blendenden Nimbus bereits eingebüsst hat. Bekanntlich berufen sich die Darwinisten, um die ungeheueren Lücken und Sprünge in dem paläontologischen Stammbaum zu verdecken, auf die Lückenhaftigkeit der Urkunde, auf die ungeheueren Meere, auf deren Grunde die fehlenden Glieder liegen, dass nicht die Weichtheile der Thiere, sondern nur Knochen, Schaalen erhalten bleiben konnten. Dagegen bemerkt Steinmann:

„Nach wie vor darf als feststehend angesehen werden, dass das historische Material solcher Thier- und Pflanzengruppen, welche zur Erhaltung im fossilen Zustande gar nicht oder nur ausnahmsweise geeignet sind, für immer unbekannt oder doch derartig dürftig bleiben wird, dass es für die gedachten Zwecke fast bedeutungslos erscheint. Andererseits muss aber auf den ungeahnten Zuwachs hingewiesen werden, den diejenigen Organismengruppen, welche für die paläontologische Ueberlieferung wesentlich in Betracht kommen, in den letzten Jahrzehnten erfahren haben. Durch die selbst nur oberflächliche wissenschaftliche Erschliessung des americanischen Westens, weiter Strecken Südamerikas, Africas, Australiens, Asiens und der Nordpolarländer hat der Kreis vorweltlicher Formen eine derartige Erweiterung erfahren, dass wir dem ferneren Fortschritt mit berechtigter Hoffnung entgegensehen. Daneben verzeichnen wir als bedeutungsvolle Thatsache, dass auch das scheinbar so gründlich durchforschte Europa an überraschenden Funden noch keineswegs zurückbleibt. Freilich hat die wachsende Kenntniss von der Erhaltung der vorweltlichen Reste auch gewisse Lücken in ihrer Ueberlieferung aufgedeckt!"

[1]) Im Auszug mitgetheilt Gaea, 1899, 11. Heft, S. 641 ff.

Was die im Meere begrabenen Faunen und Floren anlangt, so bemerkt Steinmann, „dass nach all unseren Erfahrungen die geographische Verbreitung der Organismen, sowohl der Meeres- als auch der Festlandsbewohner, früher viel gleichförmiger gewesen ist, als heute, indem bis auf die jüngste Zeit den einzelnen Arten ein ungleich grösserer Verbreitungsbezirk zukam, als das heute dsr Fall ist."

Den Fortschritt und Zusammenhang bestimmter Gruppen kann man auch ohne die Weichtheile, schon aus den Skeletten und Schaalen erkenen.

Ueber den *a priori* construirten monophyletischen Ursprung der grösseren systematischen Gruppen und das zu dessen Stütze erfundene biogenetische Grundgesetz urtheilt Steinmann, als mit den Thatsachen unvereinbar, sehr abfällig: „Die meisten höher organisirten Thiere durchlaufen während ihrer Keimesentwickelung gewisse Stadien, die nicht mehr beim erwachsenen Individuum derselben Gattung, wohl aber bei den muthmaaslichen Vorfahren von anderer Organisation angetroffen werden; auch erscheinen diese einzelnen Zustände ungefähr in derselben Reihenfolge, in welcher die Vorfahren aus einander hervorgegangen sind, mit anderen Worten: in der Heranbildung des Individuums wiederholt sich der Gang der Stammesgeschichte in verkürzter, aber auch, wie bald erkannt wurde, oft in veränderter, gefälschter Form. Da sich nun die verschiedenartigsten Vertreter einer und derselben Ordnung, wie beispielsweise der Säugethiere, in einem gewissen Keimesstadium ausserordentlich ähnlich sehen und augenscheinlich nach einer gemeinsamen Grundform convergiren, lag der Schluss nahe, dass sich darin auch die gemeinsame Stammform der ganzen Ordnung wiederspiegele. So festigt sich die Vorstellung von der Ursprünglichkeit bestimmter Merkmale; auch zögerte man nicht, mit den Ergebnissen der Keimesgeschichtsforschung die langen Unterbrechungen der Abstammungslinien auszufüllen, welche die Paläontologie vorläufig oder für immer bestehen lassen musste."

„Es hätte billiger Weise erwartet werden können, dass durch solche Fortschritte auf biologischem Gebiete die Paläontologie wesentlich gefördert, dass namentlich die Deutung der fossilen Zwischenformen sehr erleichtert worden wäre.

„Im allgemeinen ist aber das Gegentheil dieser Voraussetzung eingetreten. In der neuen Beleuchtung sind die Fossilfunde vielfach nur unklarer und zweideutiger erschienen als vorher, und in den Fällen, wo man versucht hat, das Abstauungssystem mit dem realen Gegenstande zur Deckung zu bringen, ist die Incongruenz zwischen beiden offen zu Tage getreten." Dies wird am Beispiele des Archäopterix, der den Uebergang von Reptilien zu Vögeln darstellen sollte, gezeigt. Aber „für diese Zwischenform war innerhalb der bestimmten theoretischen geforderten Uebergangsreiche zwischen Reptilien und Vögeln kein passender

Platz vorhanden, sie musste vielmehr in einen blindendigenden Seitenzweig eingewiesen werden, der sein Ziel leider verfehlt hatte. Andere ähnliche verfielen dem gleichen Schicksal. Ueberhaupt erwies sich die paläontologische Forschung als unfähig, die von der Theorie klar vorgezeichneten Uebergänge zwischen den verschiedenen Kategorien aufzufinden."

Als Ausflucht berief man sich auf die Lückenhaftigkeit des fossilen Materials. Aber die Paläontologie „konnte ja nicht dafür verantwortlich gemacht werden, dass die überwiegende Masse ihres schon bekannten und sich rapid vermehrenden Stoffes nach der herrschenden Anschauungsweise nur in der Rumpelkammer der erloschenen Entwickelungsreiche Unterkunft fand."

Das Verschwinden grosser Gruppen der Vorzeit lässt sich überhaupt darwinistisch nicht erklären.

„Während eines langen Zeitraums der Erdgeschichte repräsentirten bekanntlich die Reptilien die dominirende Ordnung der höheren Wirbelthiere, und erst in jüngerer Zeit sind Säugethiere und Vögel an ihre Stelle getreten. Es gab nicht nur sehr mannigfaltige und abenteuerliche Gestalten unter den Bewohnern des festen Landes, sondern auch das Meer war von verschiedenartigen, zum Theil riesenhaften Sauriern bevölkert. Mit dem Ende der Kreidezeit treten plötzlich die meisten Saurier anscheinend überall vom Schauplatze ab, und bald sehen wir die Festländer und Meere von Säugethieren der verschiedensten Art bewohnt. Die herrschende Auffassung dieses Wechsels lässt sich dahin präcisiren, dass die überwältigende Mehrzahl der Saurier vollständig erloschen ist und dass der Säugerstamm, dessen unscheinbare Anfänge weit in die Reptilienzeit zurückzureichen scheinen, plötzlich eine ganz ungewöhnliche Variabilität und Entwickelungsfähigkeit gezeitigt hat, so dass in kurzer Zeit die verschiedenartigsten Typen bis zu den Riesengestalten der Meersäugethiere daraus hervorgegangen sind. Sowohl das Verschwinden des älteren wie auch das Erscheinen des jüngeren Typus involviren ein schwieriges Problem."

Die mannigfachen für diese Erfahrung von den Darwinisten vorgebrachten Erklärungen hält Steinmann für unbefriedigend. Geologische Revolutionen, wie Ueberfluthungen des Festlandes durch Meere, welche die Landsaurier vernichtet, hatten nur beschränkte Ausdehnung. Im Kampfe mit den nun auftretenden Säugern konnten sie nicht erliegen; denn damals gab es erst noch kleine ungefährliche Beutelthiere. Aus „Altersschwäche" können sie nicht verschwunden sein, da die Altersschwäche des Individuums durch die Summirung der vermeidlichen Schädlichkeiten im Leben herrühren. Was Steinmann selbst zur Erklärung beibringt, kann die Schwierigkeit nur auf sehr beschränktem Gebiete lösen,

und da nur durch *petitio principii*: da die beschaalten Thiere nur durch ihre Schaalen erhalten sind, so bedeutet ein Verlust der Schaalen in der phylogenetischen Entwickelung ein Verschwinden für uns. Dieser Verlust der Schaale ist aber wie die Gewinnung derselben als ein gesetzmässiger Vorgang anzusehen. Die Schnecken ohne Schaalen oder nur mit Rudimenten von Schaalen stammen von beschaalten ab, mit denen sie in der Organisation übereinstimmen."

Am wichtigsten ist das Schlussurtheil unseres Paläontologen. Die Zeiten, sagt er, sind längst vorüber, wo die darwinistischen Erklärungen immer für das A und Ω der Abstammungslehre angesehen wurden. Die Darwinisten selbst sind unter einander gespalten, und der Lamarckismus tritt daneben immer kühner auf. Was dem Einen als Hauptfactor der Entwicklung gilt, hält der Andere für nebensächlich oder selbst für den grössten Irrthum des Jahrhunderts!

Der Gedankenleser Ninoff aus Brasilien soll unmittelbar durch ein besonders von seinem Willen abhängiges Vermögen Unbekanntes erkennen. Folgendes Experiment, das er in Gegenwart Klein's, des Redacteurs der „Gaea" ausführte, möge diese Kunst charakterisiren. „Bezeichnen Sie mir im Geiste ein Buch in dem Zimmer nebenan", sagte er, „und ich werde es holen und Ihnen sagen, was für ein Buch es ist!" Titel und Nummer des Bandes wurden niedergeschrieben: „La Grande Encyclopédie, Tome 10." Sehr bald stand es bei Ninoff fest, dass es ein Band einer grossen Serie sei Das Suchen war aber nicht leicht, zumal geklettert werden musste. Endlich hatte er den Band des ihm bis dahin nicht bekannten Werkes. Der Band umfasst die Worte: Ceratospire bis Chiem (Chiemsee). Ninoff (mit verbundenen Augen) erklärte: „Das Buch dient zur allgemeinen Unterrichtung: es steht etwas von Thieren darin. Chien? Nein doch nicht. Aber cheval wohl. Da schlagen Sie ja gerade die Seite auf, wo Pferde und Zebras abgebildet sind!" Die Behauptung war völlig richtig. In einem anderen Falle ersuchte Ninoff einen Herrn, eine Münze, die er in seinem Portemonaie hatte, sich zu denken. Dies geschah. Ninoff nahm mit verbundenen Augen das Portemonaie, öffnete es, zog ein Geldstück heraus und sagte: „Cinq francs" und sogleich: „Louis Philippe!" Alles stimmte, selbst die Jahreszahl, während die Umschrift dem Besitzer selbst unbekannt gewesen. Noch merkwürdiger ist ein anderer Fall. Ein Herr hatte sich in Gedanken ein Buch aus einer Reihe in der Nähe stehender Werke gemerkt, aber den Einband verwechselt. Er meinte, der Titel finde sich auf einem rothen Band, während er zu einem daneben stehenden grünen gehörte. Mit verbundenen Augen suchte Ninoff an den Büchergestellen herum, griff nach den beiden Bänden, befühlte sie und zeichnete mit Bleistift den Anfangsbuchstaben des Titels A, dann besann er sich et-

was und schrieb darunter G. Dann eilte er wieder zum Büchergestell, holte den grünen Band hervor und erklärte ihn für den von dem Herrn gedachten. Dieser behauptete, es sei der rothe gewesen; Ninoff bestand auf dem grünen, und richtig, es fand sich der Buchstabe G (Graeff) auf dem grünen Bande, während auf dem rothen A(lmanach) der erste Buchstabe war.

Ninoff kann sich das Zustandekommen dieser Erkenntniss selbst nicht erklären. Er fühlt beim Experiment einen mächtigen Willensimpuls nach einer bestimmten Richtung auf einen bestimmten Gegenstand hin und muss ihm folgen. Je stärker der Impuls, desto sicherer ist er seines Erfolges. Es strengt ihn geistig und körperlich an, und nach solcher starker Anstrengung hat er auch bisweilen einen Miserfolg; was er aber selbst merkt; er erklärt dann, er sei disorientirt. Abstracte Ideen werden nicht erfasst, sondern nur concrete Gegenstände. Darum weist Klein auf Analogie mit der Einwirkung des Lichtes hin; es tauchen im Gehirn Ninoffs Vorstellungsbilder eines Gegenstandes auf. Doch gibt er zu, dass bis jetzt eine Erklärung verfrüht ist. Hierin stimmen wir ihm durchaus bei, glauben aber, dass bei näherer Untersuchung sich diese Erscheinungen gleichfalls wie so viele Arten des Gedankenlesens durch psychische Factoren erklären lassen werden [1]).

Ueber das mathematische Talent und seine körperlichen Anzeichen am Schädel hat kein Geringerer als der berühmte Leipziger Neurologe Möbius ganz im Sinne Gall's am 22. October 1899 in der Versammlung mitteldeutscher Neurologen und Psychiater in Leipzig einen Vortrag gehalten, der freilich zu sehr lebhafter Discussion Veranlassung bot. Aber schon die Bedeutung dieses Forschers und die zahlreichen Demonstrationen, die er an Schädeln von Mathematikern in jener Versammlung vorführen konnte, legen es nahe, seine Gedanken nicht ganz mit Stillschweigen zu übergehen. Das mathematische Talent ist ja so eigenartig, tritt oft bei grosser sonstig geistiger Mittelmässigkeit, ähnlich wie das musikalische, so auffallend und stark auf, dass es von vornherein nicht als unwahrscheinlich bezeichnet werden kann, wenn Möbius für dasselbe eine besonders starke Entwicklung einer speciellen Hirnparthie und damit auch der sie bedeckenden Schädelstelle annimmt [2]).

Für die Localisirung der mathematischen Thätigkeit kann ich selbst ein Beispiel von einem Mathematiker anführen, der nach intensivem Studium über mathematische Probleme in die Lage kam, dass er sofort von heftigstem andauernden Kopfweh befallen wurde, wenn er auch nur die leichteste mathematische Aufgabe lösen wollte oder wenn er nur eine längere

[1]) Gaea, 1900, 9. Heft, S. 513 ff. Vgl. L. Loewenfeld, Somnambulismus und Spiritismus, Wiesbaden, und das Referat darüber in demselben Hefte der Gaea, S. 554–559. — [2]) Wiener klinische Rundschau. 1900. 1. H.

mathematische Formel zu lesen versuchte. Daneben aber konnte er über andere höchst schwierige Probleme der Metaphysik nachdenken. Und wiederum kam er später durch intensives Studium der syrischen Sprache dahin, dass er keinen Satz in orientalischen Lettern mehr ohne heftigstes Kopfweh lesen konnte, während Lateinisch und Griechisch solche Leiden nicht verursachten.

Nach Möbius wird das mathematische Talent nicht erworben, sondern zeigt sich schon wie z. B. bei Gauss in frühester Jugend; es wird speciell vom Vater ererbt. Es hält nicht gleichen Schritt mit den übrigen Geistesfähigkeiten, sondern es ist eine ziemlich fest abgegrenzte Geistesanlage.

Dieser besonderen Geistesbeschaffenheit entspricht auch eine anatomische Besonderheit: eine ungewöhnlich starke Entwicklung des oberen äusseren Augenhöhlenwinkels, namentlich auf der linken Seite des Kopfes. Diese anomale Eigenthümlichkeit hat [illegible] an zahlreichen Köpfen von Mathematikern nachgewiesen. Darum glaubt er schliessen zu können: „Es ist Thatsache, dass bei Mathematikern die Stirnecke und zwar vorwiegend die linke stärker und anders entwickelt ist als bei anderen Leuten. Wir dürfen vermuthen, dass die Ursachen dieser Bildung eine ungewöhnliche Entwicklung des vorderen Endes der dritten Stirnwindung sei. Mag es sich so oder anders verhalten, auf jeden Fall ist deutlich die Verbindung einer geistigen Eigenthümlichkeit mit einer sichtbaren körperlichen Eigenthümlichkeit nachgewiesen!“ [1])

Nunmehr hat Möbius in einem grösseren Werke: „Ueber die Anlage zur Mathematik“ [2]), dem auch 51 Bildnisse von Mathematikern beigegeben sind, seine Gedanken ausführlicher dargelegt.

Eine neue Gefühlstheorie stellt P. Hartenberg auf [3]). Als Grundlage dient ihm speciell die Furcht, und er gelangt damit zu einer Mittelstellung zwischen der physiologischen Erklärung von Lange, James, Sergi und der althergebrachten psychologischen. Nach ersterer ist der Affect nur das Bewusstwerden eines körperlichen Vorganges, nach dieser ist der Affect etwas Psychisches und hat die physische Erregung zur Folge- und Begleiterscheinung. H. nun lehnt sich an Ribot an, der beide Auffassungen als dualistisch bezeichnet, da sie von Ursache und Wirkung sprechen; monistisch gefasst ist die körperliche Erregung nur die physische Seite eines einzigen Vorganges. Er betont den Gegensatz von Grosshirnprocessen, die von Bewusstsein begleitet sind und den übrigen körperlichen Erregungen, welche kein Bewusstsein in Begleitung haben. Darnach unterscheidet er vier scharf von einander geschiedene Vorgänge in der Furcht wie in jedem Affect. 1. eine Erregung im Hirne,

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. 1900. Bd. 23. S. 130. — [2]) Leipzig Barth. 1900. — [3]) La peur et le mécanisme des émotions. Revue philos. 1899.

die sich centrifugal in Bewegungen zu entladen strebt. 2. Diese Bewegungen selbst: Zusammenziehen der Vasomotoren, Blässe, kalter Schweiss, Gänsehaut, Beschleunigung des Herzschlages, Verminderung der Innervation. 3. Zurückleitung dieser Erregungen durch das sensitive Nervensystem zum Gehirn. 4. Erregungen daselbst mit dem begleitenden Bewusstsein, dem einzigen psychischen Vorgang. Es beginnt also der Affect mit einer cerebralen Erregung, was zu J. Soury's Theorie stimmt, der entschieden die Theorie von Lange bekämpft. Und doch stimmt H. mit Lange überein, weil erst nach der physiologischen Erregung, dem eigentlichen Affect, das Bewusstsein als einziges psychisches Glied auftritt; Lange hatte aber nicht eingesehen, dass die physiologische Erregung des Körpers im Hirn beginnt.

Als Beweis gegen die rein physiologische Fassung dienen neueste Untersuchungen N. Vaschide's über den Einfluss der Affecte auf den Puls, also auch auf das Herz, das am feinsten auf alle seelischen Zustände reagirt. Er untersuchte den Rythmus des Pulsschlages bei den zwei am deutlichsten entgegengesetzten Affecten: der Freude und dem Schmerze, und fand keine tiefgreifenden Unterschiede in ihren Wirkungen, etwas grössere bei starker, fast gar keine bei gemässigter Freude und Trauer.

Starke Freude bewirkt schnelle und starke Zunahme der Pulsfrequenz. Dieselbe nimmt rasch, ziemlich gleichmässig ab, nach 5′ ist der normale Zustand zurückgekehrt. Starker Schmerz erzeugt auch schnelle, aber etwas stärkere Zunahme der Pulse, dann folgt raschere, ungleichmässige Abnahme bis unter die Norm, dann Aufsteigen zur normalen Zahl. Bei mässigen Affecten ist der Unterschied analog aber viel geringer. Bei jeder Art starker Erregung, nicht blos schmerzlichen, tritt anfangs ein auffallendes, sehr kurzes Beharren des Rhythmus auf, z. B. vier Pulsschlägen in den ersten 5″. Die physiologische Stärke fällt also mit der psychologischen nicht zusammen.

Es ist folglich der Unterschied zwischen Freude und Schmerz ein psychologischer, kein physiologischer; denn die geringen Unterschiede, welche die Pulse zeigen, stehen in gar keinem Verhältnisse zu dem ungeheuren Gegensatz, der zwischen Freud und Leid gefühlt wird [1]).

Ueber die musikalischen Centren des Gehirns hat W. Larionow eingehende Untersuchungen angestellt [2]). Schon Edgren zeigte, dass das musikalische Centrum im linken Temperallappen des Gehirns liege, das dem Centrum, welches Wernicke als das der Wortwahrnehmung bezeichnet hatte, entspricht. Munk folgerte aus den Er-

[1]) Revue philos. 1899. Observations sur le poul radial pendant les émotions. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. 1900. 23. Bd., S. 146 f. — [2]) Pflüger's Archiv. 1899. 76. Bd. S. 608 ff.

scheinungen, welche bei Zerstörung des Hörgebietes des Hundegehirns eintreten, dass das vordere Drittel des Temporallappens zur Wahrnehmung der hohen, das mittlere Drittel zur Wahrnehmung der mittleren und das hintere zur Wahrnehmung der tiefen Töne und Geräusche diene. L. prüfte die Experimente M.'s nach und fand, dass bei Hunden thatsächlich die Gruppen der percipirenden Zellen stufenweise für die Tonscala angeordnet sind. Im hintern Viertel der zweiten Windung beider Temporallappen werden die tiefen Töne *A-e*, im hinteren Drittel der dritten Windung die der mittleren Skala e-h^1, in der hinteren Hälfte der vierten Windung die der hohen Töne c^2-c^3 und höhere wahrgenommen. Beim menschlichen Gehirn entspricht das hintere Viertel der zweiten Windung des Hundes der zweiten Temporalwindung, das hintere Drittel der dritten Windung des Hundes der ersten Temporalwindung, die hintere Hälfte der vierten Windung des Hundes den hinteren Querwindungen der Insel. Dies stimmt mit Flechsig's Untersuchungen überein, welcher fand, dass die Gehörbahnen im Gehirn des menschlichen Embryo in der hinteren Hälfte der Insel und in der ersten Temporalwindung endigen. Das Centrum der Wortwahrnehmung scheint beim Hunde im mittleren Drittel der dritten linken Windung, beim Menschen im ersten Temporallappen zu liegen. Es scheinen also das linke Toncentrum und das Wortwahrnehmungscentrum, wie die anderen Centren für Musik und Sprache geschieden zu sein. Besondere Centren nimmt L. noch für musikalische Vorstellungen und Ideen an. Das Centrum der musikalischen Vorstellungen und des musikalischen Gedächtnisses fällt zusammen mit dem linken hinteren Associationscentrum von Flechsig, das der musikalischen Begriffe und Ideen mit Flechsig's linkem vorderen Associationscentrum, dem linken Frontallappen. Noch sind die Centren für musikalisches Schreiben, Lesen, Spielen, Singen verschieden von den Centren der entsprechenden nichtmusikalischen Thätigkeiten, was durch die bekannten Fälle von Aphasie und Amnesie bewiesen wird [1]).

Zur Localisation der Seelenfunctionen. Während nach der allgemeinen Auffassung der modernen Psychologen und Psychiater die Hysterie zunächst als psychische Erkrankung erscheint, in der die körperlichen Symptome als Folgeerscheinungen des gestörten Vorstellungs- und Gefühlslebens sich darstellen, hat neuestens Sollier [2]) versucht, sie als Gehirnerkrankung mit ganz bestimmter Localisation der Störungen in der Grosshirnrinde hinzustellen.

Durch seine klinischen Erfahrungen und durch Versuche glaubt er gefunden zu haben, dass bei Hysterischen immer bestimmte Stellen des Schädels druckempfindlicher, dabei aber anästhetisch oder analgetisch

[1]) Zeitschr. für Psychol. und Phys. d. S. 1900. Bd. 23, S. 133 f. — [2]) De la localisation cérébrale des troubles hystériques. Revue neurolog. 1900.

sind. Diesen Stellen entspricht in der Hirnrinde eine Stelle, welche als Centrum derjenigen Function bekannt ist, welche in der Hysterie gestört ist. Auf diese Weise glaubt er nun auch unbekannte Centren im Gehirn gefunden zu haben. Indem er z. B. bei Magenstörungen der Hysterischen den Schädel derselben abtastet, findet er eine druckempfindliche analgetische Stelle; die darunter liegende Hirnpartie ist also das Centrum der Verdauungsfunction. So glaubt er das Centrum für alle Organe: Herz, Kehlkopf, Harnblase, Genitalien gefunden zu haben. Dies fällt ihm um so leichter, als er den Hysterischen in der Hypnose durch Suggestion alle beliebigen Symptome jedes Organs erzeugen kann.

Diese Methode, die Gehirnlocalisation zu erforschen, stellt sich als eine äusserst bequeme dar, aber vielleicht zu bequem, als dass sie bei einer tieferen, sorgfältigeren Nachprüfung die Probe bestehen könnte[1]).

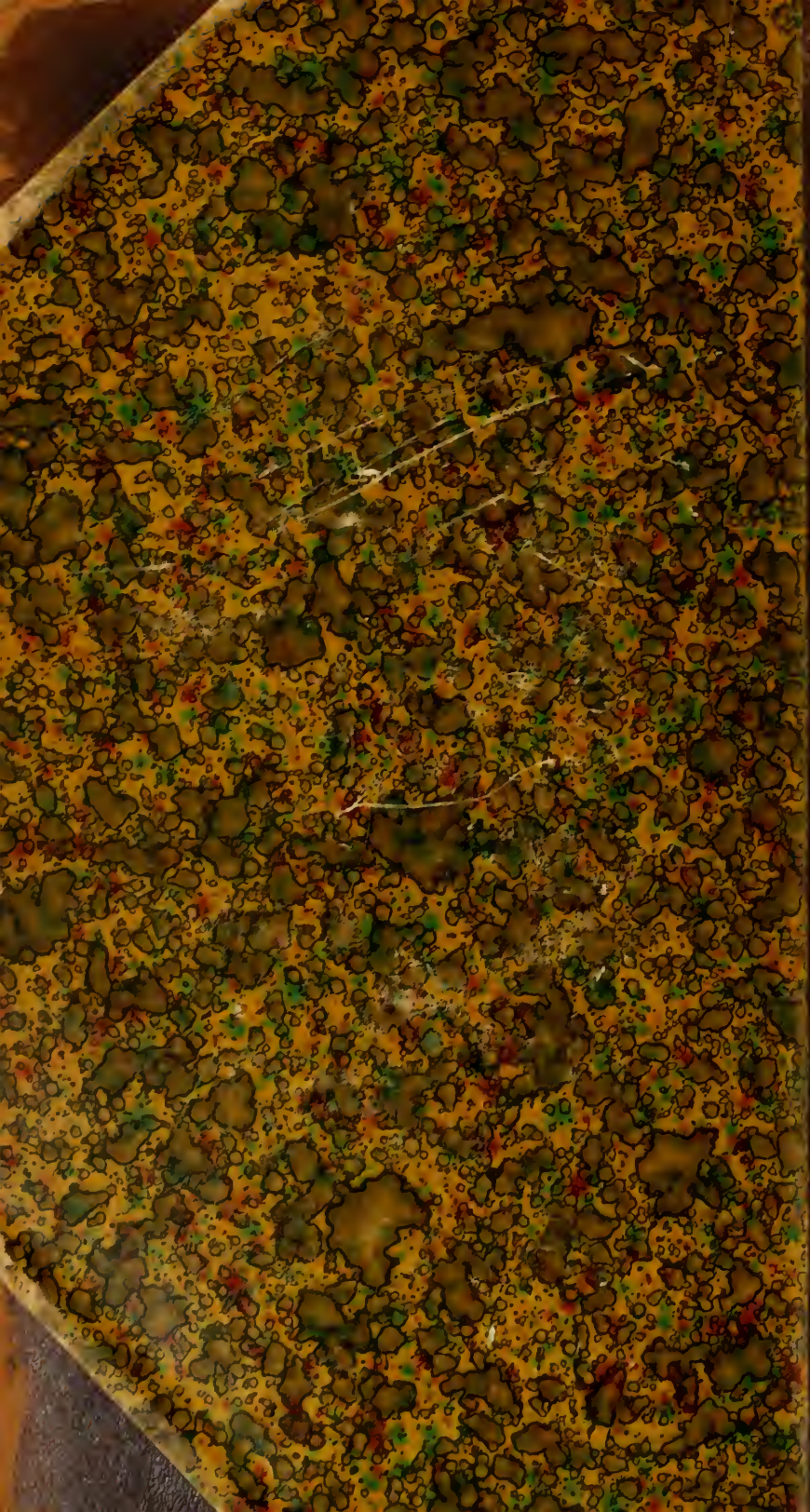
Die Harmonie vom Gesichts- und Tastraum ist nach Versuchen von G. M. Stratton nicht angeboren, sondern wird erworben. Schon früher zeigte er durch eine dem Auge vorgehaltene Spiegeleinrichtung, dass, wenn man einen Körpertheil andauernd in einer optisch veränderten Lage sieht, schliesslich auch die zugehörigen Tastempfindungen richtig localisirt werden und kein Fehlgreifen mehr wie am Anfang stattfindet. Diese Experimente bezogen sich aber blos auf die Richtung der Objecte, nicht auf die Entfernung. Diesen neuen Factor suchte Str. auch durch entsprechende Spiegelstellung zu erforschen. Auch hier erfolgte Entwicklung von anfänglichem Schwindel und Unsicherheit in Beurtheilung der Entfernung bis zu vollkommener Sicherheit. Die Unsicherheit bezog sich nicht auf die Richtung, sondern auf die Entfernung selbst. Nahe Dinge sind immer sehr fern, bis die Berührung zur richtigen Erkenntniss führte. Mit der Zeit gewann das Gesichtsbild an Wichtigkeit. Auch die Beobachtungen an Blindgeborenen bestätigen diese empiristische Auffassung[2]).

---

[1]) Vgl. Zeitschr. f. Psych. u. Phys. d. S. 1900. Bd. 24, S. 182 ff. — [2]) Mind 1899, VIII, 492 ff. Zeitschr. f. Psychol. u. Phys. d. S. 1900, 23. Bd. S. 139 f.

B
3
P75
Bd.13

Philosophisches Jahrbuch

PLEASE DO NOT REMOVE
SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO
LIBRARY